22NT.
P. 90.

Lector Dr. Constantin Preda

„CARTEA NEAMULUI LUI IISUS HRISTOS"

CARTE TIPĂRITĂ CU BINECUVÂNTAREA
PREA FERICITULUI PĂRINTE

29935 / Kolis c

TEOCTIST

PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

BIBLIOTECA ORTODOXĂ
"PATRIARHUL JUSTINIAN"
biblioteca

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE
BUCUREŞTI - 2006

Lector Dr. Constantin Preda

„THE BOOK OF THE GENEALOGY OF JESUS CHRIST"

„Şi neamul Lui cine-l va spune ?"
(Isaia 53, 8)

© - 2006
EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

I.S.B.N.-10 973-616-061-0

INTRODUCTION

Each of the four canonical Gospels starts in its own style. The Gospel according to Matthew is related to the history of salvation, and introduces Jesus Christ immediately, as the Son of David, and the Son of Abraham. By presenting Jesus' genealogical tree, the Evangelist Matthew intends to emphasize that Jesus belongs to the people of Israel and to show how God's and His people's history gained its full sense in Him and through Him (cf. Mt. 1, 1–17). In its first line, the Gospel according to Mark refers to „the beginning of the Gospel of Jesus Christ; ***archē toū euangheliou Iēsou Hristoū***" (Mk. 1, 1) in order to show the origin and foundation of preaching the Gospel as well as its content: Jesus is Christ, the Son of God. The Evangelist Luke commences his work in the style of the ancient historians with a prologue (Lk. 1, 1–4). The Evangelist wants to present everything orderly (***kathexēs***) (Lk. 1, 3); therefore, he begins his Gospel with the news of Saint John the Baptist's nativity (Lk. 1, 5–25). Jesus Christ's Person, the center figure of his Gospel, is introduced by and by, after he first mentions His name in Lk 1, 31, and then, in Lk 2, 11 he states which is His role in the history of mankind. The Gospel according to John introduces our Saviour as the Logos preexisting in eternity, of one essence with the Father, Who becomes incarnate in history. Before calling His name in Jn 1, 17, Jesus Christ, in lines 1-13 of the first chapter he defines the main features of His Person, while in lines 14-18 he presents the purpose of His coming on earth.

Therefore, all the four Gospels are consistent with the intention of their authors to present the one Gospel taught by Christ our Saviour, in order to strengthen the faith of the readers (cf. Lk. 1, 3–4; Jn 20, 31). Sts. Matthew and Luke preface their writings with their particular narratives known

in a modern exegesis as „the gospels of Jesus' childhood" (Mt. 1–2 and Lk. 1–2), while John contemplates the eternally pre-existing Word in a prologue of a literary beauty and theological depth unique in the Christian literature (Jn 1, 1 - 18).

The Evangelists, like the other writers of the New Testament, did nothing else but catch, each in his own way, as the Holy Spirit illumined them and their capacity helped them, only a part of „the breadth and length and height and depth" (cf. Eph. 3, 18) of the revelation fulfilled by Jesus Christ.

The acknowledgement of this theological diversity of perspective, specific to each Evangelist, is old. The primary Church withstood the temptation of standardizing the Christian Scriptures, as it was Marcion's wish who would have preferred a reduced canon of the books of the New Testament, or that of Tatian who, in his *Diatessaron*, tried to harmonize the four Gospels so that they may form one coherent presentation of the life of our Saviour Jesus Christ.[1]

Saint Ireneus established some interpretation rules, stating the hermeneutical principles of consonance according to which one can discover the „symphony" existing among the inspired texts, if the Christian interpreter would take into account the relationship between the Old and The New Testaments, as well as the *regula veritatis*.[2] In the light of "the immutable rule of truth" (*regulam veritatis immobilem*),[3] Saint Ireneus speaks of the „tetramorphic Gospel" (*Evangelium quadriforme*),[4] and presents the characteristics of each Apostolic Gospel starting from the interpretation of the text in Rev. 4, 7.

1. See EPHREM DE NISIBE, *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron* (SC 121; Paris, 1966).

2. Cf. M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (Roma, 1985), p. 44; see also B. De MARGERIE, *Introduzione alla storia dell'esegesi. Padri greci e orientali*, (Roma, 1983), p. 62 ş.u.

3. SAINT IRENEUS, *Adversus Haereses*, I, 9,4: *SC* 264, p. 250 - 251.

4. SAINT IRENEUS, *Adversus Haereses*, III, 11, 8: *SC* 211, p. 161 ff.

Nowadays, critical exegesis confirms the intuition of the Fathers of the Church regarding the originality of each Evangelist and the fact that they not only transmitted the authentic tradition about our Saviour Jesus Christ, but they also interpreted it as faithful people of the Orthodox right-worshipping Church in order to bear witness to „what Jesus did and taught" (cf. Acts 1, 1). This may be the reason why their personality remained in the shadows, and the subsequent tradition transmitted very little information beside their names. The mentioning of their names intends to emphasize the conviction that they were direct witnesses of the Saviour (Matthew and Luke) or disciples of the witnesses (Mark and Luke).

In this book I attempted an exegetic approach of the first chapters in the Gospels according to John (1, 1–18), Luke (1–2) and Matthew (1–2), from the perspective of narrative theology. Thematically, these „prefaces" of the Gospels correspond to one another by the „symphonic" truth they want to transmit: *the divine-human origin of the Person of our Saviour Jesus Christ*. I endeavoured to underline the message specific to each Evangelist without interpreting an author by the theological outlook offered by the other. By using the narrative approach, I wanted to abide by the theological perspective specific to each Evangelist, as well as the differences between some narratives. The narrative approach focuses on the communicative power of the biblical narratives understood as instruments of transmitting the Word of God. Starting from the fact that most often, in the process of communication, people transmit a message or sustain an argument by telling a story, interpreters that use this method try to point out the dynamics and the evocative force of the inspired Word. The purpose of the narrative approach to the texts of the Holy Scripture is to signal the fact that our contemporary theology most of the times forgets the narrative specificity of the Holy Gospels. It takes into account the Gospels more like a repository of revealed truth out of which one can take statements and

evidence in order to support theological speculations related to the normative dogmatic elaborations.

The narrative approach to the Gospels allows us to perceive that the tradition of the New Testament is neither static nor uniform, that every moment modifications in the narrative sequence appear and that there is a unity in diversity regarding the traditions and the sources transmitted by the first Christian communities. The Gospels, as historical narratives about our Saviour Jesus Christ, ought to be considered the fruit yielded by the memories that our Saviour left in the conscience of the first Christians. These ones, in their turn, wanted to convey to the future Christian generations the true image of the Son of God incarnate in history. This historical memory of the incarnation of the Son of God was narrated in different ways and in stories very diverse as literary genres. The four canonical Gospels should be considered the unique sources of the history of Jesus Christ's origin, while the Apocrypha of the New Testament may be important especially for Church history, so that one can see how the different interpretations given to the Person and teaching of our Saviour Jesus Christ developed according to some pietistic or Gnostic interpretations.

The aim of the texts we discuss in this book is to highlight the divine-human origin of the Person of our Saviour Jesus Christ, as well as the way in which the Christian communities for whom these texts were written understood the incarnation of the Word in history. History and kerygma intertwine in these narratives in order to proclaim the historical incarnation of the Word in the divine-human Person of our Saviour Jesus Christ, the Son of God. The history of our Saviour Jesus Christ's origin becomes evident against the Old Testament background and opens like a window towards the horizon of universal history. This window is deliberately opened to the chosen people, invited thus to open itself and receive Messiah together with the other pagan peoples who seek for Him, guided by the star of the Magi.

INTRODUCERE

Fiecare din cele patru Evanghelii canonice începe într-un stil propriu. Evanghelia după Matei se raportează la istoria mântuirii şi-L prezintă de la început pe Iisus Hristos ca pe Fiul lui David şi Fiul lui Avraam. Prin prezentarea arborelui genealogic al lui Iisus, Evanghelistul Matei vrea să evidenţieze apartenenţa lui Iisus la poporul lui Israel şi să arate cum istoria lui Dumnezeu şi a poporului Său a dobândit în El şi prin El sensul ei plenar (cf. Mt 1, 1–17). Evanghelia după Marcu se referă în primul verset la «Începutul Evangheliei lui Iisus Hristos, ***archē toū euangheliou Iēsoū Hristoū***» (Mc 1, 1), pentru a arăta nu numai originea şi temeiul propovăduirii Evangheliei, ci şi conţinutul ei: Iisus este Hristosul, Fiul lui Dumnezeu. Evanghelistul Luca îşi începe opera sa în stilul istoricilor antici, printr-un prolog (Lc 1, 1–4). El vrea să expună totul în ordine (***kathexēs***) (Lc 1, 3); de aceea îşi începe Evanghelia cu vestea naşterii Sfântului Ioan Botezătorul (Lc 1, 5 - 25). Persoana lui Iisus Hristos, figura centrală a Evangheliei sale, este introdusă din aproape în aproape, după ce în Lc 1, 31 este menţionat pentru prima dată numele Său, iar în Lc 2, 11 se afirmă care este rolul Său în istoria omenirii. Evanghelia după Ioan Îl prezintă pe Mântuitorul ca fiind Logosul preexistent din veşnicie, de o fiinţă cu Tatăl, Care S-a întrupat în istorie. Înainte de a-L chema pe nume, în In 1, 17, Iisus Hristos, în vv. 1–13 din primul capitol sunt definite trăsăturile esenţiale ale Persoanei Sale, iar în vv. 14–18 este precizat scopul venirii Sale pe pământ.

Sfântul Vasile cel Mare consideră că Evangheliile sunt „voci dumnezeieşti (***tas theías phōnás***)", şi de aceea, spre

deosebire de eretici, el recomandă ca textele lor să fie studiate și analizate împreună, potrivit profunzimii lor duhovnicești, pentru a evidenția astfel coerența datului scripturistic în consonanță cu marea Tradiție a Bisericii. Pentru Părinții răsăriteni, studiul comparativ al Evangheliilor are scopul de a demonstra superioritatea Evangheliei a patra: «Matei s-a făcut interpretul originii [lui Hristos] după trup (***katà sárka***), după cum a spus el însuși: „Genealogia [cartea originii, ***biblos genéseōs***] lui Iisus Hristos, Fiul lui David" (Mt 1, 1). Marcu face din propovăduirea Sfântului Ioan [Botezătorul] începutul Evangheliei sale, zicând: „Începutul Evangheliei lui Iisus Hristos, după cum s-a scris în proorocul Isaia: ...Glasul celui ce strigă în pustie" (Mc 1, 1 - 2). Luca [...] trece la cunoașterea lui Dumnezeu (***Theologia***) prin intermediul originilor trupești (***dià tōn sōmatikōn arhōn***). A fost necesar ca Evanghelistul Ioan, care a scris ultimul, să-și înalțe mintea (***tēn diánoian***) mai presus de toate lucrurile sensibile și mai presus de veacurile care au însoțit evenimentele»[5].

Așadar, toate cele patru Evanghelii corespund intenției autorilor lor de a prezenta unica Evanghelie, propovăduită de Mântuitorul Hristos, cu scopul de a întări credința celor care le vor citi (cf. Lc 1, 3 - 4; In 20, 31). Matei și Luca prefațează scrierile lor cu narațiuni proprii, cunoscute în exegeza modernă ca «Evanghelii ale copilăriei lui Iisus» (Mt 1 - 2 și Lc 1 - 2), în timp ce Ioan contemplă Cuvântul preexistent din veșnicie, într-un prolog de o frumusețe literară și de o profunzime teologică unice în literatura creștină (In 1, 1 - 18).

5. Cf. SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Împotriva lui Eunomiu*, II, 15; SC 305, 58 - 59.

«Fiecare Evanghelie e o sumă de vestiri folositoare celui ce crede și care nu înțelege greșit foloasele acestea. De aceea, e firesc ca Evanghelia să provoace bucurie prin aceea că anunță venirea printre oameni a Celui „mai întâi născut din toată făptura" (Col 1, 15), Iisus Hristos, mântuirea lor. E limpede, totodată, pentru orice credincios că, în sens restrâns, fiecare Evanghelie e o scriere care propovăduiește sălășluirea lui Dumnezeu în Fiul Său cel plin de bunătate și Care a venit în lume pentru toți cei care vor să-L primească. Nu trebuie, dar, să ne îndoim că prin aceste cărți ni se vestește fericirea cea făgăduită...»[6].

Evangheliștii, asemenea celorlalți scriitori ai Noului Testament, nu au făcut decât să surprindă, fiecare în felul lui, după cum Duhul Sfânt i-a luminat și după cum capacitatea lor i-a ajutat, numai o parte din «lărgimea și lungimea, înălțimea și adâncimea» (cf. Ef 3, 18) revelației desăvârșite prin Iisus Hristos.

Recunoașterea acestei diversități de perspectivă teologică, specifică fiecărui evanghelist, este veche, de vreme ce Biserica primară a rezistat ispitei de a uniformiza Scripturile creștine, așa cum fusese, de exemplu, dorința lui Marcion, care ar fi preferat un canon redus al cărților neotestamentare, sau cea a lui Tațian, care în *Diatessaronul* său a încercat să armonizeze cele patru Evanghelii astfel încât să formeze o singură prezentare coerentă a vieții Mântuitorului Iisus Hristos[7].

Sfântul Irineu a stabilit unele reguli de interpretare, enunțând principiul hermeneutic al consonanței, potrivit

6. Cf. ORIGEN, *Din comentariul la Evanghelia după Ioan* (PSB, 7; București, 1982), p. 151.

7. A se vedea EPHREM DE NISIBE, *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron* (SC 121; Paris, 1966).

căruia se poate descoperi „simfonia" existentă între textele inspirate, dacă exegetul creștin ține seama de raportul dintre Vechiul și Noul Testament, precum și de *regula veritatis*[8]. În lumina „regulii imuabile a adevărului" (*regulam veritatis immobilem*)[9], Sf. Irineu vorbește de ***„Evanghelia tetramorfă"*** (***Evangelium quadriforme***) și prezintă caracteristicile fiecărei Evanghelii apostolice: «...De altfel, nu putem avea nici un număr mai mare, nici mai mic de Evanghelii [adică de patru]. Deoarece există patru regiuni ale lumii în care noi existăm [adică patru puncte cardinale] și patru vânturi principale, de aceea Biserica este răspândită pe întreg pământul și ea are drept temelie și stâlp de susținere (cf. 1 Tim 3, 15) Evanghelia și Duhul, Cel ce dă viață (cf. In 6, 63); este firesc ca ea să aibă patru coloane de unde suflă pretutindeni Duhul nestricăciunii, Care aprinde (***anazōpryoúntas***) viața oamenilor. Din ele [din cele patru Evanghelii] reiese clar că Logosul, Făcătorul tuturor lucrurilor, Care stă pe tronul heruvimilor și pe toate le susține, atunci când S-a arătat oamenilor ne-a dăruit Evanghelia tetramorfă (***tetrámorphon tò euanghélion***), care este susținută însă de Unicul Duh. Asemeni lui David, care, implorând venirea Sa (***Parousía***), zice: „Cel ce ședzi pe heruvimi, arată-Te!" (cf. Ps 79, 2). Căci, de fapt, heruvimii sunt cei ce au patru fețe, iar chipurile lor sunt icoane ale activității istorice (***pragmatéia***) a Fiului lui Dumnezeu. „Ființa cea dintâi - zice [Scriptura] - asemenea leului" (cf. Apoc 4, 7) simbolizează puterea, întâietatea și regalitatea lui Dumnezeu; „cea de a doua, asemenea vițelului", arată despre El că este Cel ce Se jertfește

8. Cf. M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (Roma, 1985), p. 44; a se vedea și B. De MARGERIE, *Introduzione alla storia dell'esegesi. Padri greci e orientali* (Roma, 1983), p. 62 ș.u.

9. Sf. IRINEU, *Adversus Haereses*, I, 9, 4: *SC* 264, p. 250 - 251.

și sfințește"; „cea de a treia Ființă are fața ca a unui om", ceea ce evocă în mod clar venirea Sa (***Parousía***) ca om; „iar a patra Ființă era asemenea vulturului care zboară", ceea ce indică darul Duhului care se poartă (zburând) peste Biserică. Evangheliile sunt, așadar, simfonice (***sýmphōna***), în consonanță cu cele patru Ființe peste care stă întronat Iisus Hristos. Evanghelia după Ioan istorisește despre El nașterea Sa mai presus de fire, puternică și preaslăvită din Tatăl, când scrie: „La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul", și: „toate prin El s-au făcut, și fără de El nimic nu s-a făcut". De aceea această Evanghelie este plină de credință, deoarece tot astfel este și Persoana Lui. Evanghelia după Luca, întrucât are un caracter preoțesc (***hieratikón***), începe prezentându-l pe preotul Zaharia în timp ce-I aduce lui Dumnezeu tămâiere (cf. Lc 1, 8 - 10). Căci vițelul cel îngrășat era deja pregătit ca să fie înjunghiat pentru regăsirea fiului risipitor (cf. Lc 15, 23). Cât despre Matei, el istorisește nașterea Sa omenească, zicând: „Cartea neamului lui Iisus Hristos, Fiul lui David, Fiul lui Avraam" (cf. Mt 1, 1); „Iar nașterea lui Iisus Hristos așa a fost" (Mt 1, 18). Această Evanghelie este antropomorfă -; peste tot în ea, Domnul este prezentat ca un om smerit și blând. Marcu însă prin Duhul profetic care se revarsă de sus peste oameni, începe zicând: „Începutul Evangheliei lui Iisus Hristos - precum este scris în Isaia proorocul" (Mc 1, 1–2), și arată astfel imaginea (***eikona***) Evangheliei ca fiind întraripată. De aceea el și-a vestit mesajul în mod succint, deoarece caracterul său este profetic. Este același Cuvânt al lui Dumnezeu Care a vorbit Patriarhilor dinaintea lui Moise, potrivit planului lui Dumnezeu și măreției Sale, celor care au trăit după Lege și cărora le-a încredințat o misiune preoțească și slujitoare, iar după toate acestea, El S-a făcut om pentru noi și a trimis darul

Duhului Sfânt peste tot pământul, ocrotindu-ne cu aripile Sale. Astfel se prezintă activitatea publică (***pragmatéia***) a Domnului. Și aceasta pentru că patru sunt legămintele universale dăruite oamenilor: primul, înainte de potop, în timpul lui Adam; cel de al doilea, după potop, în timpul lui Noe; cel de al treilea se referă la darul Legii în timpul lui Moise; și, în sfârșit, cel de al patrulea, Cel ce l-a reînnoit pe om și a recapitulat toate întru El, Cel care prin Evanghelie i-a ridicat pe oameni și i-a făcut să se înalțe spre împărăția cea cerească»[10].

Astăzi exegeza critică confirmă intuiția Părinților Bisericii legată de originalitatea proprie relatării fiecărui evanghelist și de faptul că ei nu numai că ne-au transmis tradiția autentică despre Mântuitorul Hristos, dar au și interpretat-o, ca slujitori ai Bisericii drept - mărturitoare, pentru a da mărturie despre «ceea ce Iisus a făcut și a învățat» (cf. FA 1, 1). Probabil că din acest motiv personalitatea lor s-a estompat, iar ulterior despre ei tradiția, în afară de numele lor, ne-a transmis foarte puține informații. Menționarea numelui evidențiază convingerea că ei au fost martori direcți ai Mântuitorului (Matei și Ioan) sau ucenici ai martorilor (Marcu și Luca).

În prezenta carte am încercat o abordare exegetică a primelor capitole din Evangheliile după Ioan (1, 1–18), Luca (1–2) și Matei (1–2), din perspectiva teologiei narative. Din punct de vedere tematic, aceste «prefețe» ale Evangheliilor își corespund prin adevărul „simfonic" pe care vor să-l transmită: *originea divino–umană a Persoanei Mântuitorului Iisus Hristos*. M-am străduit să evidențiez mesajul specific fiecărui evanghelist, fără să interpretez un autor prin prisma viziunii teologice oferite de celălalt. Prin folosirea metodei narative, am urmărit să respect întocmai perspectiva teologică proprie fiecărui evanghelist, precum și diferențele dintre unele narațiuni. Abordarea narativă se concentrează asupra puterii comunicative a narațiunilor biblice, înțelese ca instrumente de transmitere a Cuvântului lui Dumnezeu. Plecând de la faptul că cel mai adesea în procesul de comunicare persoanele transmit un mesaj sau susțin o argumentare povestind o întâmplare, exegeții care folosesc această metodă vor să evidențieze dinamica și forța evocatoare a Cuvântului inspirat. Scopul abordării narative a textelor Sfintei Scripturi este acela de a scoate la lumină un adevăr aproape uitat: *specificul narativ al Sfintelor Evanghelii*, pe care teologia noastră contemporană le consideră doar un depozit de adevăruri revelate, din care pot fi scoase afirmații și dovezi pentru a susține idei teologice legate de elaborările dogmatice normative.

Abordarea narativă a Evangheliilor ne permite să întrevedem faptul că tradiția neotestamentară nu este una statică și nici uniformă, că dintr-un moment într-altul apar modificări în expunerea evenimentelor, dar că există o unitate în diversitate în ceea ce privește tradițiile și sursele documentare transmise de primele comunități creștine.

Evangheliile, ca narațiuni istorice despre Mântuitorul Iisus Hristos, trebuie considerate ca fiind rodul produs de amintirea pe care Mântuitorul a lăsat-o în conștiința primilor creștini. Aceștia, la rândul lor, au vrut să transmită viitoarelor generații creștine imaginea adevărată asupra Fiului lui Dumnezeu întrupat în istorie. Această memorie istorică despre întruparea Fiului lui Dumnezeu a fost relatată în diferite moduri, în istorisiri foarte variate ca gen literar. Cele patru Evanghelii canonice, alături de Tradiția apostolică trebuie considerate a fi unicele izvoare autentice de-

10. Sf. IRINEU, *Adversus Haereses*, III, 11, 8: *SC* 211, p. 161 ș.u.

spre originea divino–umană a Mântuitorului Iisus Hristos, în timp ce apocrifele Noului Testament pot avea importanță mai ales pentru istoria Bisericii, pentru a vedea cum au evoluat diferitele interpretări date Persoanei și învățăturii Mântuitorului Iisus Hristos în baza unor orientări pietiste sau gnostice.

Sfânta Scriptură dă mărturie despre Revelația lui Dumnezeu în istorie de-a lungul secolelor, și, în mod particular, despre desăvârșirea ei în Iisus Hristos. La această mărturie fundamentală trebuie adăugată mărturisirea de credință a Bisericii. Biserica primară a trebuit să răspundă, în contextul ereziilor hristologice, la o întrebare fundamentală: *Cine este de fapt Iisus Hristos ? Care este originea Sa ? De unde vine El ?* Din punct de vedere istoric, reflecția creștină inițială s-a concentrat în jurul kerygmei[11] creștine, asupra valorii morții și Învierii Mântuitorului. Numai într-o etapă ulterioară au fost adăugate la această reflecție relatările despre minunile Mântuitorului, precum și elemente biografice. „Evangheliile copilăriei" nu reprezintă decât cea de a treia etapă a gândirii creștine.

Mântuitorul Iisus Hristos nu este omul divin celebrat de mitologia greacă, nici simbolul umanității care aspiră după dumnezeire. Iisus Hristos este Dumnezeu, Care S-a făcut om asemenea nouă. Această noutate a întrupării lui Dumnezeu, a *kenozei Sale* (a micșorării, smeririi de Sine), a constituit o piatră de poticnire ce nu a făcut decât să intrige mentalitatea iudaică.

11. Substantivul *kērygma* înseamnă «proclamare, veste publică» și a devenit în creștinism un termen consacrat: de propovăduire a Apostolilor, care în misiunea lor puneau accentul în primul rând pe vestirea morții și învierii Mântuitorului Iisus Hristos.

Iudaismul și islamul refuză întruparea lui Dumnezeu din cauza transcendenței Sale, considerând că, prin întrupare, Dumnezeu S-ar confunda cu creatura, riscând să-Și piardă dumnezeirea. Creștinismul afirmă că întruparea constituie exemplul suprem al manifestării iubirii lui Dumnezeu față de om. Scopul întrupării Fiului lui Dumnezeu a fost acela de a face posibilă comuniunea cu El, și a oamenilor între ei. Un Dumnezeu care nu este Treime de Persoane nu poate fi comuniune de iubire care să se facă părtașă și altora. Această participare la iubirea lui Dumnezeu ne-a devenit posibilă și se actualizează an de an, liturgic, prin sărbătorile dedicate «ciclului Întrupării»[12]: Nașterea Domnului (25 decembrie), Buna–Vestire (25 martie), Tăierea–Împrejur (1 ianuarie), Întâmpinarea Domnului (2 februarie) etc.

Textele pe care le-am analizat în prezenta lucrare prezintă într-o formă narativă taina întrupării lui Dumnezeu. Un Dumnezeu Care Și-a asumat condiția omului, Care a suferit ca om, pentru ca prin moartea Sa jertfelnică să restaureze firea căzută a omului. «Ceea ce era a rămas, iar ceea ce nu era, a asumat. Era la început fără de cauză - căci care este cauza lui Dumnezeu ? Dar și mai târziu, El S-a născut pentru o cauză. Iar aceasta a fost: ca să te mântuiești tu, care-L jignești, care pentru aceasta disprețuiești dumnezeirea, fiindcă a primit grosimea ta»[13].

Cuvântul lui Dumnezeu S-a întrupat într-o Persoană prin Care s-a manifestat slava lui Dumnezeu. Betleemul, cetatea regelui David, s-a bucurat de vestea cea bună a

12. ARHIMANDRIT BENEDICT GHIUȘ, *Taina Răscumpărării în imnografia ortodoxă* (București, 1998), p. 57 ș.u.

13. Cf. SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cele cinci cuvântări teologice* (București, 1993), p. 67.

înomenirii lui Dumnezeu și a locuirii Lui printre noi. Dumnezeu S-a revelat astfel ca Emanuel, un Dumnezeu Care Se află într-o relație personală și permanentă cu fiecare om creat după chipul și asemănarea Sa.

Sărbătoarea Crăciunului evocă o întreită naștere: în primul rând, nașterea din veșnicie a Fiului Unul-Născut din Tatăl; cea de a doua este cea care s-a împlinit prin nașterea din Fecioara Maria în istorie; iar cea de a treia este nașterea lui Dumnezeu în mintea și inima celor care cred, Îl primesc și Îl mărturisesc. Această simfonie a Crăciunului rămâne neîmplinită dacă mintea și inima omului creat după chipul lui Dumnezeu nu se deschid perspectivei veșniciei inaugurate de întruparea lui Dumnezeu în istorie.

PARTEA I

Originea dumnezeiască a Mântuitorului Iisus Hristos și preexistența Lui ca Logos (Ioan 1, 1–18)

Originea și rolul prologului ioanin

Majoritatea cercetătorilor consideră prologul Evangheliei după Ioan ca fiind o compoziție liturgică, un imn hristologic ce provine din cadrul Bisericii întemeiate de Sfântul Ioan, în interiorul căreia a fost redactată Evanghelia a patra. Prologul prezintă numeroase afinități cu imnele pauline, care au fost formulate în același mediu asiatic, probabil la Efes. Temele teologice despre preexistența, întruparea și preaslăvirea Mântuitorului Hristos se regăsesc și în Flp 2, 6–11, și în Col 1, 15–20. Alte motive comune se întâlnesc și în 1 Tim 3, 16; Evr 1, 1–4; Ef 1, 3–14. Faptul că primii creștini foloseau în cult imnul hristologic este atestat de Pliniu cel Tânăr, guvernatorul Bitiniei, în *Epistola* X, 96 ș. u.

Hristologia preexistenței s-a dezvoltat în momentul în care kerygma și credința în Hristos s-au întâlnit cu omul culturii eleniste. Omul palestinian de cultură iudaică valorifica lumea ca istorie, și de aceea Îl înțelegea pe Mântuitorul Hristos ca fiind plinirea eshatologică a istoriei. Pentru omul elenistic însă, lumea era cosmosul, edificiul lumii dominat de diferite puteri. De aceea toate formulele de credință, toate mărturisirile hristologice trebuiau să aibă o însemnătate pentru existența acestui om de cultură elenistică, și în același timp trebuiau puse în relație cu cosmosul[14].

14. Cf. L. GOPPELT, *Teologia del Nuovo Testamento. Molteplicità e unità della testimonianza apostolica di Cristo*, vol. II (Brescia, 1983), p. 443.

Datorită acestei motivații, se poate înțelege originea acestui aspect al preexistenței din hristologia ioanină și paulină. Astfel, venirea lui Hristos a fost prezentată în legătură cu rolul Său în existența cosmosului.

Prologul Evangheliei după Ioan este, de fapt, o mărturisire de credință foarte clară despre Mântuitorul Iisus Hristos, Logosul preexistent ipostatic, a Cărui slavă dumnezeiască noi (membrii Bisericii Sfântului Ioan) am contemplat-o. Acest aspect hristologic era foarte important pentru Biserica Sfântului Ioan, o Biserică ce trăia într-un mediu iudaic în care trebuia să se mărturisească faptul că Tatăl lui Iisus este Dumnezeul Iahweh, în care credeau și ei: «Dacă Mă slăvesc Eu pe Mine Însumi, slava Mea nimic nu este. Tatăl Meu este Cel care Mă slăvește, despre Care ziceți voi că este Dumnezeul vostru» (In 8, 54). Cel ce S-a revelat prin Iisus Hristos este Dumnezeul Vechiului Testament, Iahweh. Biserica Sfântului Ioan a trebuit să facă față unui iudaism agresiv, care refuza să recunoască legitimitatea pretenției hristologice a Evangheliei acesteia: *adevărata fire dumnezeiască a Omului Care a rămas în istorie sub numele de Iisus din Nazaret*. În fața unei sinagogi care se considera unica moștenitoare legitimă a iudaismului, Biserica Sfântului Ioan își mărturisea, așadar, propria credință în Iisus ca Cel ce este cu Dumnezeu dintotdeauna, ca Fiul Unul-Născut al Său. Trebuia mărturisită legitimitatea lui Iisus ca «trimis» al lui Dumnezeu Iahweh în fața iudeilor. Potrivit Sfântului Ioan, Iisus este Cel care certifică o fază nouă în dezvoltarea iudaismului. În acest sens, Biserica Sfântului Ioan mărturisea și proclama că Iisus este Fiul Unul-Născut al lui Dumnezeu-Tatăl dintotdeauna.

Preexistența lui Iisus ca Logos, precum și existența Sa pământească fac parte integrantă din viziunea hristologică a Sfântului Ioan. Cele două aspecte ale hristologiei (de jos și de sus) au în vedere Persoana unică a Logosului Întrupat,

Dumnezeu adevărat și om adevărat în chip nedespărțit[15]. Fără mărturisirea preexistenței lui Iisus, ca «Cel ce este» mai înainte de Avraam (In 9, 28–29; 1, 17; 5, 45–47; 8, 33–58), ca Cel ce este superior lui Moise, Acesta ar fi fost pus pe același plan cu marile personalități ale tradiției iudaice. De aceea, pentru Sfântul Ioan, mărturisirea preexistenței lui Iisus Hristos constituie un aspect important al credinței hristologice. În acest sens Iisus Hristos este Logosul a Cărui origine este dumnezeiască: deoarece El participă la însăși viața lui Dumnezeu (***pròs tòn Theòn***) (In 1, 1), este Fiul lui Dumnezeu, Unul–Născut (***monogenés***) (In 1, 14). Acest titlu, ***monogenés***, exprimă o relație de identitate ontologică între Tatăl și Fiul[16]. Metafora «sânul Tatălui» (In 1, 18) implică afecțiunea, iubirea și cunoașterea reciprocă a Fiului ca Cel ce este (cf. Ieș 3, 14) în sânul Tatălui (***ho ōn eis tòn kólpon toū patròs***). Iisus Însuși proclamă adevărata natură a personalității Sale: «Fiul lui Dumnezeu sunt» (In 10, 36), și, în același timp, comuniunea personală și legătura ontologică ce există între Tatăl și Fiul: «Eu și Tatăl Meu una suntem» (In 10, 30). Pluralul verbului ***esmen*** indică deosebirea Persoanelor, iar neutrul ***hén*** se referă la faptul că sunt nedespărțite. Este vorba, așadar, de aceeași Ființă, dar de Persoane distincte, ceea ce înseamnă că există o identitate ontologică între Fiul și Tatăl. De aceea, Fiul este singurul și unicul Revelator al lui Dumnezeu-Tatăl, Care L-a făcut cunoscut oamenilor (In 1, 18). «Iar viața veșnică aceasta este: Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos, pe Care L-ai trimis» (In 17, 3); în fața acestui verset, toate religiile lumii își pierd valoarea! Prin întruparea ca Om și prin întreaga Sa activitate mesianică, Mân-

15. Vezi și Pr. Prof. Dr. D. POPESCU, *Iisus Hristos Pantocrator* (București, 2005), p. 201 - 204.

16. Cf. Pr. Prof. J. BRECK, *Puterea Cuvântului în Biserica dreptmăritoare* (București, 1999), p. 215.

tuitorul Iisus Hristos ne-a descoperit în ce fel El este Fiul lui Dumnezeu. Astfel ne-a descoperit că «Hristos este puterea și înțelepciunea lui Dumnezeu» (1 Cor 1, 24), că este «chipul lui Dumnezeu celui nevăzut» (Col 1, 15) și că pe Acesta L-a pecetluit (***esphrágisen***) Dumnezeu-Tatăl (In 6, 27), «imprimând în El toată ființa Sa»[17].

Chiar dacă în prologul său Sfântul Ioan nu menționează în mod explicit Persoana Duhului Sfânt, el a pus bazele teologiei trinitare[18], cel puțin în ceea ce privește deosebirea, dar și relația dintre cele două Persoane, Tatăl și Fiul. De aici Părinții Bisericii au dedus în mod corect că relația dintre Tatăl și Fiul este posibilă datorită Persoanei Duhului Sfânt, Care asigură legătura interioară dintre Persoanele Sfintei Treimi. Comuniunea interpersonală din sânul Sfintei Treimi este o comuniune de iubire deplină, și ea este din veci.

Pentru a vorbi despre relația dintre Logos și Dumnezeu, Sf. Ioan nu a făcut apel la categoriile filosofiei grecești de «persoană» și de «natură». Mai târziu, în perioada ereziilor hristologice și pnevmatologice, Părinții capadocieni vor fixa și vor preciza terminologia trinitară, pentru a defini credința ortodoxă și a răspunde astfel provocărilor eretice.

Structura literară și tematică a textului

Se poate spune că orice exeget serios al Noului Testament a propus ca alternativă de lectură o schemă a sa, pentru a structura prologul Evangheliei după Ioan în baza celor mai variate criterii: gramaticale, lexicale, stilistice, tematice.

17. Cf. SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh* (PSB 12; București, 1988), p. 29.

18. Cf. M. - É. BOISMARD - A. LAMOUILLE, *Synopse des Quatre Évangiles. L'Évangile de Jean*, tome III (Paris, 1977), p. 76.

O structurare literară asupra unui text trebuie să se întemeieze pe criterii precum incluziunea, cuvintele - cheie, paralelismul. Având în vedere mediul iudeo-elenistic creștin în care a fost compus imnul, paternitatea ioanină și unitatea textului, trebuie să ținem seama și de caracteristicile poeziei ebraice care fac apel la artificii literare, ca cele amintite mai sus, ceea ce implică o structură strofică mai puțin rigidă, un ritm mai elastic în comparație cu poezia greacă clasică. De aceea, este arbitrară încercarea de a elimina din prolog anumite elemente considerate ca fiind inserări ale Evanghelistului în scop apologetic.

Criteriul de structurare care a predominat în majoritatea comentariilor vechi și moderne este cel tematic. Astfel, textul este împărțit în trei părți care corespund istoriei mântuirii[19].

I. Preexistența Cuvântului (Logos) și rolul Său la crearea lumii (In 1, 1 - 5);

II. Logosul lui Dumnezeu în istoria universală și în Israel (In 1, 6–13);

III. Întruparea Logosului și comunitatea creștină (In 1, 14–18).

O variantă a propunerii de structurare a textului prin articulare a fost sugerată de unii exegeți moderni, care încearcă să evidențieze dezvoltarea progresivă a temei în forma cercurilor concentrice sau a undelor ce se succed. Această structurare are meritul de a evidenția dublul rol revelator al Cuvântului - Logosul în creație, în istorie și în Biserică sau în comunitatea celor ce cred.

În acest sens, *M.-É. Boismard* și *A. Lamouille* au propus o structură concentrică. Este, de fapt, structura hiastică ce se bazează pe procedeul tipic lumii semitice, și anume

19. Cf. N. CASALINI, *Iniziazione al Nuovo Testamento* (Jerusalem, 2001), p. 88 - 89.

paralelismul concentric al elementelor caracteristice. Şi în acest caz, elementul decisiv îl constituie corespondenţa tematică şi lexicală, motiv pentru care textul este distribuit în două unităţi simetrice şi paralele în sens invers[20].

A Logosul era cu Dumnezeu (vv. 1 - 2)	A' Unul-Născut din Tatăl (v. 18)
B. Rolul Său la creaţie (v. 3)	B' Rolul Său în noua creaţie (v. 17)
C. Darurile făcute oamenilor (vv. 4-5)	C' Darurile Logosului Întrupat (v. 16)
D. Mărturia lui Ioan (vv. 6 - 8)	D' Mărturia lui Ioan (v. 15)
E. Venirea Logosului (v. 9)	E' Întruparea Logosului (v. 14)
F. Cei ce nu au primit Cuvântul (vv.10-11)	F' Cei ce L-au primit şi cred (vv.12-13)

Această mişcare progresivă, specifică teologiei prologului, este sugerată de un cuvânt al Mântuitorului, în baza căruia este exprimată hristologia Evangheliei după Ioan: «Am ieşit de la Tatăl şi am venit în lume; iarăşi las lumea şi Mă duc la Tatăl» (In 16, 28).

Tema esenţială a prologului este una soteriologică: mântuirea este oferită celor care primesc revelaţia Cuvântului Dumnezeiesc şi cred în numele Lui[21].

A - A': Logosul preexistent Care era cu Dumnezeu este El Însuşi Dumnezeu.

B - B': Rolul Său la crearea lumii şi lucrarea Sa revelatorie în noua creaţie.

C - C': De la darul luminii şi vieţii la darul îmbelşugat al harului mântuitor.

D - D': De la chemarea Botezătorului de a mărturisi, la mărturia însăşi.

E - E': De la venirea Logosului în lume la întruparea Sa.

F - F': Contrastul dintre cei ce nu L-au primit şi cei ce au crezut în Logosul Întrupat.

20. Cf. M. - É. BOISMARD - A. LAMOUILLE, „Synopse des Quatre Évangiles...", p. 76; Vezi şi G. SEGALLA, *Giovanni. Versione - Introduzione - Note* (Cinisello Balsamo ^{8}1994), p. 136; R. FABRIS, *Giovanni* (Roma, 1992), p. 138.

21. Cf. J. BRECK, *Cum citim Sfânta Scriptură? Despre structura limbajului biblic* (Alba Iulia, 2005), p. 212 - 218; aici p. 217.

I. De la Potterie a criticat propunerea lui Boismard pe motivul că este prea statică şi că în loc să aşeze în centru Persoana lui Hristos ca revelator al Tatălui, accentul cade pe filiaţia credincioşilor. El propune o structură paralelă sau în «spirală», care se întemeiază pe paralelismul sinonimic. I. De la Potterie propune o structurare a prologului în trei etape sau «spirale descendente». Astfel, tema primei etape este reluată în etapa următoare, însă dintr-un alt punct de vedere, cu noi precizări[22].

I. De la viaţa Logosului în Dumnezeu la Logosul ca lumină a lumii (vv. 1 - 5);

II. la Logosul întrupat istoric în Persoana lui Iisus Hristos (vv. 6 - 14);

III. la Iisus Hristos prezent în comunitatea credincioşilor (vv. 15 - 18).

În baza indiciilor literare şi stilistice este evidenţiată articularea celor trei momente şi unitatea tematică a prologului. I. Viaţa Logosului, lumina oamenilor (vv. 1–5); este un compendiu în două strofe al întregii Evanghelii: *Logosul ad intra* (vv. 1–2) şi *Logosul ad extra* (vv. 3–5). II. *Logosul Întrupat este Fiul Unul-Născut, venit de la Tatăl* (vv. 6–14); această etapă se articulează în patru strofe şi descrie întruparea Logosului; totul are loc în planul istoriei, începând cu mărturia Sfântului Ioan Botezătorul şi întărită de dovezile martorilor oculari, deoarece întruparea trebuie să fie înţeleasă în planul credinţei. III. *Fiul Unul-Născut, Care S-a întors în sânul Tatălui, a fost Cel ce ne-a adus Revelaţia desăvârşită* (vv. 15–18); această parte a prologului se situează în prezentul credinţei, în situaţia actuală a credincioşilor. Marea incluziune dintre vv 1–2 şi 18 despre relaţia şi comuniunea Logosului (Fiul Unul-Născut) cu Dumnezeu (Tatăl) evidenţiază unitatea prologului şi dinamica ce caracterizează cele trei etape.

22. Cf. I. DE LA POTTERIE, *La vérite dans Saint Jean* (An Bibl 73 - 74; Roma 1977).

X. L.-Dufour, în comentariul său, preferă să adopte o structură a textului repartizată în unităţi literare minore, bazându-se pe prozodia greacă. Primul care a propus această structură bazată pe regulile poeziei greceşti a fost *J. Irigoin*. Potrivit acestui specialist în lirica greacă, prologul se poate împărţi în baza numărului de silabe tonice, conform regulilor poeziei greceşti[23]. Prologul se împarte astfel în două mari părţi, în care fiecare conţine trei strofe care corespund (*strofa*, vv. 1–3a, 9–13; *mesodo*, vv. 3b–5, 14; *antistrofa*, vv. 6–8, 15–18). Textul apare structurat astfel[24]:

I	II
Strofa A = vv. 1 - 3ab (20/75)	Strofa C = vv. 9 - 13 (40/138)
Mesodo B = vv. 3c - 5 (14/22)	Strofa D = v. 14 (14/50)
Antistrofa A' =vv. 6 - 8 (20/75)	Antistrofa C' vv. 15 - 18 (41/139)

Rezultatul este evident prin faptul că această simetrie este evidenţiată în prolog, un text uşor de memorizat.

Exegeţii s-au întrebat dacă prologul vorbeşte de Iisus Hristos din primul verset sau numai din v. 14, în care este proclamată întruparea Logosului. Există un acord asupra faptului că Logosul şi Iisus Hristos sunt o realitate unică;

23. Cf. J. IRIGOIN, „La composition rythmique du Prologue de Jean (1, 1 - 18)", în *RB* 77 (1971), p. 501 - 514. Autorul propune următoarea structură:

Partea I; vv. 1 - 8: vv. 1 - 3ab (75 de silabe, dintre care 20 tonice)
vv. 3c - 5 (22 de silabe, din care 14 tonice)
vv. 6 - 8 (75 de silabe, din care 20 tonice)

Partea II; vv. 9 - 18: vv. 9 - 13 (138 de silabe, din care 40 tonice)
vv. 14 (50 de silabe, din care 14 tonice)
vv. 15 - 18 (139 de silabe, din care 41 tonice).

24. Cf. X. L. - DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni (capitoli 1 - 4)*, vol. I (Cinisello Balsamo, 1990), p. 80 - 81.

dar care este perspectiva prologului: Logosul a devenit Iisus Hristos, sau Iisus Hristos este Logosul ? În primul caz, prologul ar expune istoria Logosului preexistent, potrivit existenţei Sale veşnice; după ce Şi-a îndeplinit lucrarea Sa în lume ca «***ásarkos***» (ne-întrupat), a devenit «***énsarkos***» (întrupat) ca Om, în Persoana istorică a lui Iisus Hristos. În cel de al doilea caz, ar fi vorba de Iisus Hristos, Care încă de la început lucrează în lume (cf. Flp 2, 6–11; Col 1, 15)[25].

Toate aceste propuneri de structurare a prologului demonstrează cât de complexă este înţelegerea lui, dar în acelaşi timp confirmă şi bogăţia doctrinară a acestui text unic în tot Noul Testament. Perspectiva pe care o vom adopta în analiza prologului va fi una sincronică, fără să ne referim la diferitele straturi redacţionale sau la presupusele interpolări. Oricât de seducătoare şi interesante ar fi toate aceste analize, ele rămân totuşi ipotetice.

Structura imnică, limbajul simbolic, stilul poetic fac din prologul închinat Mântuitorului Iisus Hristos ca Logos o compoziţie lirică de cel mai înalt nivel, una dintre paginile cele mai frumoase din întreg Noul Testament.

I. Preexistenţa şi viaţa Logosului în Dumnezeu (vv. 1–3)

1:1 La început era Cuvântul
şi Cuvântul era la Dumnezeu
şi Dumnezeu era Cuvântul.
1:2 Acesta era întru început la Dumnezeu.
1:3 Toate prin El s-au făcut;
şi fără El nimic nu s-a făcut
din ce s-a făcut.

25. Cf. X. L. - DUFOUR, „Lettura dell'Evangelo...", p. 84 - 85.

II. Logosul ca viață și lumină a lumii (vv. 4–5)

1:4 Întru El era viață
și viața era lumina oamenilor.
1:5 Și lumina luminează în întuneric
și întunericul nu a cuprins-o.

III. Mărturia Sfântului Ioan (vv. 6–8)

1:6 Fost-a om trimis de la Dumnezeu,
numele lui era Ioan.
1:7 Acesta a venit spre mărturie,
ca să mărturisească despre Lumină,
ca toți să creadă prin el.
1:8 Nu era el Lumina,
ci ca să mărturisească despre Lumină.

IV. Logosul vine întru întâmpinarea oamenilor (vv. 9–13)

1:9 Cuvântul era Lumina cea adevărată,
Care luminează pe tot omul
care vine în lume.
1:10 În lume era
și lumea prin El s-a făcut,
dar lumea nu L-a cunoscut.
1:11 Întru ale Sale a venit,
dar ai Săi nu L-au primit.
1:12 Și celor câți L-au primit,
care cred în numele Lui,
le-a dat putere ca să se facă fii ai lui Dumnezeu,
1:13 Care nu din sânge,
nici din poftă trupească,
nici din poftă bărbătească,
ci de la Dumnezeu s-au născut.

V. Întruparea și slava Logosului (v. 14)

1:14 Și Cuvântul S-a făcut trup
și S-a sălășluit între noi
și am văzut slava Lui,
slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl,
plin de har și de adevăr.

VI. Iisus Hristos ni L-a făcut cunoscut pe Dumnezeul cel Nevăzut (vv. 15–18)

1:15 Ioan mărturisea despre El
și striga, zicând:
Acesta era despre Care am zis:
Cel care vine după mine
a fost înaintea mea,
pentru că mai înainte de mine era.
1:16 Și din plinătatea Lui noi toți am luat,
și har peste har.
1:17 Pentru că Legea prin Moise s-a dat,
iar harul și adevărul au venit prin Iisus Hristos.
1:18 Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată;
Fiul cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui,
Acela L-a făcut cunoscut.

Logosul ioanin și contextul iudaismului elenistic

Termenul «Logos» în greacă are numeroase înțelesuri: «cuvânt, rațiune, discurs, enunț, spusă». Radicalul verbal (*leg-*) prezintă o serie vastă de sensuri: «a aduna, a alege, a enumera, a istorisi, a spune». Influența pe care termenul «Logos» a exercitat-o asupra interpretării filosofice (Logosul ca lege a lumii, a gândirii și a moralei care dăinuie), de la Heraclit din Efes (550 - 480 î. Hr.) până la Hegel și Nietzsche, are totuși pentru exegeza Noului Testament o

însemnătate mai mică. Însemnătatea termenului pentru Noul Testament trebuie dedusă din contextul biblic[26].

Pentru cititorul contemporan Evanghelistului Ioan, termenul era folosit ca nume propriu. Grecii, în istoria de secole a gândirii și spiritualității lor, făcuseră din conceptul de *Logos* un simbol pentru înțelegerea lumii și a existenței[27]. În perioada Noului Testament, chiar și cei ce nu avuseseră ocazia să citească opera lui Heraclit din Efes ajunseseră să cunoască, datorită filosofiei stoice atât de răspândite, faptul că *Logosul* era «rațiunea imanentă a lumii», cel ce asigura coeziunea universului, fiind prezent în ordinea universală sub diferite aspecte. Dacă Logosul este puterea care guvernează cosmosul, rațiunea lumii, înseamnă că datoria omului dotat cu rațiune este aceea de a trăi ***kata logon***, adică de a-i urma raționalității inteligibile ce dirijează și guvernează cosmosul, adică lui Dumnezeu. Astfel omul ajunge să se cunoască pe sine însuși și să devină liber. O astfel de concepție filosofică, de natură panteistă[28], nu era acceptată de credința creștină. Cu siguranță că cititorul elenistic al Evangheliei după Ioan avea în minte și astfel de reprezentări. Însă putea imediat să-și dea seama că Logosul din prologul ioanin nu se dezvoltase pornind de la acestea. El nu este principiul imanent al cosmosului, rațiunea încifrată în ordinea lucrurilor, ci entitatea care există înainte de a fi cosmosul, dincolo de timp și de spațiu: lumea a fost creată prin intermediul Logosului (In 1, 3), și prin El va fi și restaurată.

26. Cf. H. RITT, «**logos**», în *DENT*, II, p. 203 - 204.

27. A se vedea F. E. PETERS, *Termenii filosofiei grecești* (București, 1993), p. 160 - 163.

28. Pentru mai multe informații a se vedea Diac. Prof. Dr. N. BALCA, *Istoria filosofiei antice* (București, 1982), p. 29 ș.u..

Cu toate acestea, apologeții creștini din secolul al II-lea s-au folosit în expunerea credinței creștine de anumite afinități de limbaj[29]. Sfântul Iustin Martirul și Filosoful nu s-a ferit de a asemăna Logosul din prologul ioanin cu Logosul stoic, care subzistă în lume ca «***logos spermatikós***»[30]. Pentru a expune învățătura despre Cuvântul imanent și Cuvântul rostit, Teofil al Antiohiei folosește limbajul stoic, făcând distincție între Logosul interior, «***Logos endiáthetos***», pe Care «Dumnezeu Îl avea în mintea și inima Sa», și Logosul rostit, «***Logos prophorikós***», Cel prin Care Dumnezeu a comunicat cu lumea prin proorocii Săi[31]. Această abordare nu înseamnă că prologul Sfântului Ioan, în conținutul său, ar depinde de filosofia stoică.

Corespondențele cele mai apropiate de Logosul ioanin se găsesc în teologia iudaismului elenistic, mai ales în speculațiile legate de conceptul de ***Sophia*** (gr.) sau ***Memra*** (aram.).

a) *Personificarea Înțelepciunii*. Concepția iudaică despre Înțelepciune a fost folosită pentru a explica destinul trist al oamenilor care, după ce au refuzat Înțelepciunea, au fost lăsați pradă nebuniei și violenței. Ecoul unei astfel de concepții se întâlnește în poemul primei parabole din *Cartea lui Enoh* (1 Enoh 42, 1-3): Înțelepciunea, care locuia în ceruri, a vrut să se stabilească pe pământ; însă negăsind unde să se așeze, s-a reîntors în ceruri și «s-a stabilit în mijlocul îngerilor», în timp ce opusul ei, violența, a fost primită cu entuziasm de oameni, «precum ploaia în pustiu, precum roua pe pământul însetat». Iudaismul nu s-a

29. A se vedea Pr. Prof. I. G. COMAN, *Probleme de filosofie și literatură patristică* (București, 1995), p. 35 ș.u.

30. Cf. SFÂNTUL IUSTIN MARTIRUL, *Apologia* I, 5, 46; *Apologia* II, 7, 10, 13.

31. Cf. TEOFIL AL ANTIOHIEI, *Către Autolic* II, 10 și 22.

mulțumit cu o astfel de reprezentare generică despre Înțelepciune. Potrivit cărții *Înțelepciunea lui Isus Sirah* 24, 2–4, Înțelepciunea «a ieșit din gura Celui Preaînalt, cf. LXX, v. 3: ***apò stómatos hypsístou exēlthon***», a străbătut în zadar tot pământul, ca să-și găsească un loc unde să se stabilească. Creatorul, în cele din urmă, Și-a fixat pentru El locuința permanentă în Israel. În acest fel, iudaismul a transformat concepția tristă despre Înțelepciune într-un motiv de laudă. De altfel, Înțelepciunea care și-a fixat casa în Israel nu este altceva decât Legea (Torah) pe care Israel a primit-o de la Dumnezeu. Această reprezentare a Înțelepciunii ca prezență activă a lui Dumnezeu a primit și alte nuanțări în teologia iudaică. Potrivit cărții *Proverbele lui Solomon* 8, 22–26, Înțelepciunea s-a născut mai înainte de a fi creată lumea. Cartea *Înțelepciunea lui Solomon* afirmă despre Înțelepciune că «Ea este suflul puterii lui Dumnezeu, ea este curata revărsare a slavei Celui Atotputernic» (Sol 7, 25). A participat activ alături de Dumnezeu la crearea lumii (Pr 8, 30; Sol 9, 9). Dumnezeu a făcut toate cu cuvântul (***Logos***) Său, și cu înțelepciunea (***Sophia***) l-a plăsmuit pe om (Sol 9, 1–2). Îi este atribuit, așadar, Înțelepciunii un rol cosmologic, însă, în același timp, ea dobândește și un rol soteriologic: cel ce o găsește «a aflat viața și dobândește har de la Domnul» (Pr 8, 35), iar cel ce o urăște iubește moartea (Pr 8, 36).

Toate aceste speculații despre Înțelepciune au fost folosite de autorii Noului Testament pentru a exprima hristologia preexistenței (cf. Col 1, 15–20; Flp 2, 5–11; Evr 1, 1–4)[32].

Filosoful evreu Filon din Alexandria a identificat Înțelepciunea descrisă în Vechiul Testament cu Logosul grecilor[33].

32. Cf. L. GOPPELT, „Teologia del Nuovo Testamento ...", p. 702 - 703.

33. Cf. FILONE DI ALESSANDRIA, *Le Allegorie delle leggi*, I, 65; II, 86; *L'erede delle cose divine*, 127 și 234, (a cura di Roberto Radice), (Milano, 1994), p. 88, 110, 817 și 831.

Filon folosește termenul *Logos* în sens absolut și nu ezită să-L considere Dumnezeu[34]. Erau create astfel punți între concepția iudaică despre Înțelepciune și Cuvântul lui Dumnezeu și concepția greacă despre Logos.

Spre deosebire de Filon, Sfântul Ioan consideră Cuvântul ca fiind Persoana divino-umană a lui Iisus Hristos, Logosul creator și răscumpărător[35].

Înțelepciunea, independent de tradiții naționale sau culturale, este prin ea însăși universală. Identificată cu Legea (Torah), este însă restrânsă la un popor și «se întrupează» într-o carte. Și totuși, ea nu se pogoară pentru ea însăși, deoarece se revarsă ca un râu asupra lumii întregi. Acest parcurs îl sugerează pe cel al Logosului ioanin, Care S-a întrupat în Persoana istorică a lui Iisus Hristos. Pentru a restitui Înțelepciunii caracterul ei universal și natura ei dialogică, cu toți oamenii, Evanghelistul Ioan, prin interpretarea pe care o dă Logosului, L-a repus în poziția Sa inițială, de Cuvânt al lui Dumnezeu, așa cum era înțeles înainte de speculațiile iudaismului despre Înțelepciune[36].

b) *Cuvântul lui Dumnezeu*. În prologul său, Sf. Ioan readuce în prim plan Logosul, al Cărui substrat teologic îl constituie traducerea ebraicului «***dābār***», care fusese pus în umbră de tradiția sapiențială din iudaismul intertestamentar. Termenul «***dābār***» a fost tradus prin ***lógos*** (mai mult în scrierile istorice ale Vechiului Testament grec) și prin ***rēma*** (mai mult în scrierile profetice)[37]. Pe de o parte, «***dābār***» înseamnă «cuvânt» care conține o realitate determinată și care nu este niciodată separată de conținutul său, iar pe de

34. Cf. FILONE DI ALESSANDRIA, *I Sogni sono mandati da Dio*, I, 228 - 230, p. 1138.

35. Cf. L. GOPPELT, „Teologia del Nuovo Testamento ...", p. 703.

36. Cf. X. L. - DUFOUR, „Lettura dell'Evangelo...", p. 100.

37. Cf. H. RITT, «**logos**», în *DENT*, II, p. 204.

alta, desemnează o realitate care este disponibilă, însă numai în cuvânt[38]. Teologia Cuvântului lui Dumnezeu (***Dabar Yahweh***) derivă din relatarea despre creație și din evenimentul profetic al revelației și continuă până la sistematizarea tradiției sapiențiale. Spre deosebire de Înțelepciune, termenul ***«dābār»*** nu este niciodată folosit în sens absolut în Vechiul Testament: se vorbește totdeauna de *Cuvântul lui Dumnezeu*.

În lumea antică, numai Vechiul Testament vorbește despre crearea lumii prin Cuvânt, «El a zis și s-au făcut» (Ps 32, 9), sau despre un Cuvânt care prin gura profeților devine cuvânt omenesc ce vestește și influențează istoria (cf. Is 50, 10–11).

Această reprezentare veterotestamentară a Cuvântului lui Dumnezeu constituie primul fundament obiectiv al prologului ioanin. Pentru Evanghelistul Ioan, Iisus Hristos este Cuvântul. În Vechiul Testament, Israel și-a cunoscut propriul Dumnezeu ca ***ha medabber***, «Cel ce vorbește»: nu un Dumnezeu ascuns, închis în tăcere, distant față de lume, ci un Dumnezeu Care Se adresează omului, îi face cunoscută intenția și voința Sa. Fiind un Dumnezeu Persoană și comuniune de Persoane, El a vorbit cu Avraam, cu Moise, căruia i-a dat cele «Zece Cuvinte» (Decalogul), și a intervenit în istoria poporului Său prin intermediul profeților.

Iisus Hristos nu ne-a transmis numai cuvântul lui Dumnezeu asemenea unui profet al lui Dumnezeu, ci este El Însuși Cuvântul lui Dumnezeu, primul și ultimul Cuvânt al lui Dumnezeu[39]. Prin El, Dumnezeu S-a revelat în mod plenar și definitiv, ne vorbește și ne face părtași dumnezeiești firi.

Vechiul Testament vorbește despre Cuvântul lui Dumnezeu, însă în prologului ioanin, Logosul este înțeles în sens absolut. Logosul este o Persoană alături de Dumnezeu, este ipostaziat. În Vechiul Testament, Cuvântul lui Dumnezeu este vocea lui Dumnezeu, chiar dacă uneori este personificat (cf. Ps 147; Is 55, 11), după cum am văzut și în cele expuse mai sus despre Înțelepciune. Cuvântul, în Vechiul Testament, s-a manifestat în primul rând ca glas al lui Dumnezeu ce a intrat în istoria mântuirii, în schimb Logosul ioanin este prezentat ca fiind Logosul cosmic Care S-a întrupat, și astfel putem vorbi de atunci de Dumnezeu - Cuvântul Întrupat. Logosul cosmic, preexistent, prin întrupare a devenit un Om istoric, concret, în Iisus Hristos Întrupat din Fecioara Maria prin puterea Duhului Sfânt. Iisus Hristos nu a fost numai o ființă cerească venită să aducă oamenilor revelația și mântuirea, cum aveau să-L considere la puțin timp gnoza creștină și dochetismul. Cuvântul lui Dumnezeu Și-a asumat într-adevăr trupul omenesc și a trăit ca om deplin într-un context istoric precis și a rămas cunoscut de toți ca Iisus din Nazaret.

Analiza exegetică a mesajului

I. Preexistența și viața Logosului în Dumnezeu (vv. 1–3)

1:1 La început era Cuvântul
și Cuvântul era la Dumnezeu
și Dumnezeu era Cuvântul.

38. Din punct de vedere etimologic, ***dābār*** se află probabil în relație cu ***dĕbīr***, «Sfânta Sfintelor», partea cea mai interioară a templului, iar acest fapt a dus la înțelesul fundamental de «ceea ce se află în spate». Inițial prin ***dābār*** se înțelegea conținutul specific sau ceea ce se află în spatele unui cuvânt, și nu atât cuvântul însuși. Dacă verbul corespunzător ***dibbēr*** însemna inițial «a aduce în prim plan ceea ce se află în spate», se înțelege atunci ambivalența substantivului ***dābār***.

39. Cf. K. STOCK, *Gesù il Figlio di Dio. Il messaggio di Giovanni* (Roma, 1993), p. 8.

1:2 Acesta era întru început la Dumnezeu.
1:3 Toate prin El s-au făcut;
și fără El nimic nu s-a făcut
din ce s-a făcut.

Primele două versete formează o unitate literară, o strofă, delimitată de incluziunea formată din sintagma ***en archē.*** Cele trei stihuri din primul verset au același subiect (Cuvântul - Logosul), același verb (***ēn*** = era) și același «loc» (Dumnezeu)[40]. Primul verset se desfășoară într-un fel de paralelism progresiv; cel de al doilea stih începe prin două cuvinte care îl încheie pe primul, formând un hiasm (era Cuvântul - Cuvântul era), și adaugă: «la Dumnezeu»; cel de al treilea stih reia cuvântul celui de al doilea (Dumnezeu) și i-l atribuie Logosului. Versetul 2 nu face decât să sintetizeze conținutul celui dintâi și să sublinieze afirmația centrală a celor două versete: «Cuvântul era ***pròs tòn Theòn***». Primele două versete pot fi reprezentate astfel[41]:

A: *La început era Cuvântul*
B: *și Cuvântul era la Dumnezeu*
B': *și Dumnezeu era Cuvântul.*
A': *Acesta era întru început la Dumnezeu.*

Sensul primelor două versete este clar: este afirmată relația ontologică permanentă, dinamică și intimă a Cuvântului (Logosul) cu Dumnezeu încă de la început, mai înainte de crearea lumii[42]. Problemele apar când se încearcă precizarea sensului particulelor care au un rol determinant în structura sintactică și literară a prologului.

Sintagma inițială ***en archē***, repetată și subliniată apoi în v. 2, nu mai este întâlnită în altă parte în Evanghelia a patra

40. Cf. X. L. - DUFOUR, „Lettura dell'Evangelo...". p. 105.
41. Cf. J. BRECK, „Cum citim Sfânta Scriptură...", p. 214.
42. Cf. X. L. - DUFOUR, „Lettura dell'Evangelo...", p. 106.

și nici măcar în celelalte scrieri ale Sfântului Ioan. Se regăsește însă cu o anumită frecvență (de 8 ori) o altă expresie, ***ap'arhēs***, «de la început», în 1 In 1, 1. Expresia din prima Epistolă a Sfântului Ioan: «ce era de la început», raportată la «Cuvântul vieții», este cea mai apropiată de textul nostru. Însă afirmația care urmează: «ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit și mâinile noastre au pipăit», precum și contextul ne fac să înțelegem că este vorba de un «început» istoric, în sensul constitutiv sau «întemeietor» (cf. FA 11, 15: ***en archē***).

În prologul Evangheliei a patra, dacă sintagma ***en archē*** este tradusă în românește prin expresia „la început", atunci Cuvântul este văzut mai mult în relație cu lumea creată și face aluzie, așadar, la prima afirmație a Sfintei Scripturi: «La început (cf. ebr. ***bereșit***) a făcut Dumnezeu cerul și pământul» (Fac 1, 1), în sensul că o nouă creație a început prin întruparea Logosului. Dacă însă sintagma ***en archē*** este redată prin expresia „întru început", recuperându-se astfel dimensiunea interioară a particulei «***en***», atunci ea se referă la coexistența veșnică a Fiului cu Tatăl.

Dacă în cartea Facerea expresia «***en archē*** = la început» indică începutul timpului, în prologul Evangheliei după Ioan expresia ***en archē*** se referă la existența Logosului din veșnicie, înainte de timpul istoric, după cum reiese din folosirea verbului «a fi» la imperfect. «Spunându-se: „la început era Cuvântul", El este pus în legătură cu lumea, care are un început. Lumea nu a apărut independent de El, spunându-se doar că El exista atunci când a apărut lumea. Ci El a fost cauza ei necauzată, cum spune Evanghelistul în versetul 3»[43]. Este evident contrastul dintre imperfectul

43. PĂRINTELE STĂNILOAE, nota 7 la SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan* (PSB 41; București, 2000), p. 19.

durativ al verbului «era» şi verbul «***egéneto*** = s-a făcut prin intermediul Lui» (în vv. 3, 6, 14, 17): Logosul preexistent este dincolo de timp şi de spaţiu şi nu este supus devenirii istorice a lumii.

Evanghelia după Ioan nu începe cu afirmaţia: *La început Dumnezeu a creat Cuvântul*, ci prin afirmaţia: *La început era Cuvântul*. Spre deosebire de Înţelepciune-*Sophia* -, nu se spune niciodată că Logosul a fost creat; dimpotrivă, se spune că El «era», adică exista mai înainte de crearea lumii. Ca şi Dumnezeu, Cuvântul - Logosul nu este creat, ci există dintotdeauna, din veşnicie, ca Persoană reală alături de Dumnezeu, fără început şi fără sfârşit. El este ***en archē***, în sens absolut. Sfântul Chiril al Alexandriei comentează: «Căci nu va exista niciodată vreun început al începutului, sau cugetându-se vreun alt început existent înainte; şi aşa mai departe, se va nega existenţa unui început adevărat... Fiul nefiind născut în timp, Se va afla existând mai degrabă etern, împreună cu Tatăl, căci „era la început". ...Uimit de aceasta, Proorocul Isaia zice: *„Neamul Lui cine-l va spune?"*»[44].

Evanghelistul Ioan în aceste prime stihuri afirmă trei lucruri despre Cuvântul-*Logos*: a) În primul rând, ***Cuvântul era la început***: adică exista înainte de creaţie, coetern cu Tatăl, Care este începutul fără de început al Fiului[45]. b) În al doilea rând, ***Cuvântul era la Dumnezeu: ho Theós***, în Noul Testament, Îl indică pe Dumnezeu-Tatăl. *La Dumnezeu* traduce expresia greacă ***pròs tòn Theòn***, care exprimă vecinătatea. De obicei, prepoziţia greacă *pròs* este urmată de cazul acuzativ numai după verbe de mişcare; când este urmată de verbe stative, se construieşte cu dativul. Exe-

44. Cf. SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Comentariu ...", p. 19.

45. Cf. SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Comentariu ...", p. 22, nota 20.

geţii de obicei interpretează această sintagmă, ***pròs tòn Theòn***, în sensul unei relaţii dinamice şi permanente a Logosului cu Tatăl. Cuvântul era, aşadar, lângă Tatăl, îndreptat către Tatăl, faţă către faţă, însă ca Persoane distincte. Cuvântul este o Persoană deosebită de Tatăl, deşi în strânsă unire cu Tatăl.

«Arată că una este Fiul care subzistă El Însuşi ca atare, şi altceva Dumnezeu-Tatăl, la Care era Cuvântul...Deci nu sunt unul şi acelaşi Tatăl şi Fiul, ci Fiecare are un ipostas propriu şi Se văd Unul în Altul, după identitatea fiinţei, deşi e Unul din Altul, adică Fiul din Tatăl»[46]. Expresia ***pròs tòn Theòn*** afirmă participarea Cuvântului la însăşi viaţa lui Dumnezeu: atât la fiinţa divină, cât şi la voinţa dumnezeiască, în procesul creaţiei şi al răscumpărării[47]. c) În al treilea rând, se afirmă că ***Logosul-Cuvântul era Dumnezeu.*** Aici substantivul ***Theós*** este folosit fără articol. Lipsa articolului se datorează faptului că în Noul Testament Dumnezeu-Tatăl este ***ho Theós***, iar Evanghelistul Ioan a vrut probabil să evite pericolul înţelegerii textului în sensul că ar exista doi dumnezei[48]. ***Theós*** fără articol nu trebuie înţeles în sens adjectival, «Cuvântul era dumnezeiesc sau divin (***theios***)[49]», deoarece se află în poziţie predicativă, ceea ce în greacă nu necesită folosirea articolului. Trebuie remarcat că Logosul este Dumnezeu (***Theós***), şi nu unul dintre atâţia *theioi andres* («oameni divini») de care lumea elenistică era plină. Acestei mărturisiri de credinţă în dumnezeirea lui Hristos îi corespunde mărturisirea solemnă a

46. Cf. SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Comentariu ...", p. 24 şi 26.

47. Cf. J. BRECK, „Puterea Cuvântului...", p. 212.

48. Cf. G. SEGALLA, „Giovanni ...", p. 138.

49. Cf. X. L. - DUFOUR, „Lettura dell'Evangelo...", p. 114 şi 116.

Sfântului Toma din încheierea Evangheliei a patra: «Domnul meu și Dumnezeul meu !» (In 20, 28).

«Dar un alt înțeles principal al expresiei: *La început era Cuvântul*, este eternitatea Fiului lui Dumnezeu în convorbire cu Tatăl. Căci El «era» când a avut loc un «început» în general, adică înainte de orice început, deci înainte de orice își primește o existență în timp...Este o comuniune eternă, sau o iubire plină de bucurie și viață, din eternitate... Sensul cuvântului ca întâlnire între persoane, deci împreună eternitatea Cuvântului cu Tatăl, ni-l arată și termenul folosit de poporul român pentru comunicarea între persoane prin iubire. Poporul român prin termenul «cuvânt» indică nu numai exprimarea gândului cuiva, ci și «venirea la un loc» (***conventus***[50]) a două sau mai multor persoane. Prin conventus suprem și liber, printr-un conventus al iubirii între Tatăl și Fiul a fost creată și lumea. Se elimină astfel orice panteism în explicarea lumii»[51].

Versetul 3 introduce tema Logosului creator:

«toate prin El s-au făcut (***egéneto***);
și fără El nimic nu s-a făcut (***egéneto***)
din ce s-a făcut (***ho gégonen***)».

După ce în primele două versete Evanghelistul Ioan a contemplat relația Cuvântului cu Dumnezeu, acum se referă la relația Logosului cu creația și introduce un verb nou ***-egéneto-*** (aoristul grec de la ***gìnesthai***, un verb ambivalent, care înseamnă «*a se face, a se întâmpla*, dar și *a deveni*») și alte particule - ***dià, chōrìs***. Formularea pozitivă (***pánta***) și negativă (***oudè hèn***) a frazei din prologul ioanin are drept scop să evidențieze rolul de mijlocitor al Cuvântului la creație.

50. «***Conventus*** în latină este participiul verbului ***convenio*** = a veni împreună, a se întruni la un loc».

51. Pr. Prof. D. STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea* (București, 1993), p. 45 - 46.

Ideea creației prin Cuvânt este specifică teologiei biblice și se regăsește în scurtele mărturisiri de credință creștină, în care este celebrat rolul de mijlocitor al lui Hristos, Fiul Unic și Domnul (cf. 1 Cor 8, 6; Col 1, 16; Evr 1, 2). Declarația prologului ioanin se înscrie în această tradiție. Este ilustrativ, în acest sens, textul din 1 Cor 8, 6 al Sfântului Pavel:

«Este un singur Dumnezeu, Tatăl,
din Care (***ex hoū***) sunt toate (***tà pánta***) și noi întru El (***eis autón***);
și un singur Domn, Iisus Hristos,
prin Care (***di'hoū***) sunt toate (***tà pánta***) și noi prin El (***di'autoū***)».

În acest imn paulin este evidentă preocuparea Apostolului de a preciza rolul Fiului în actul creației, al cărei autor principal este Tatăl. Acest fapt reiese din modul atent în care Sfântul Pavel folosește particulele grecești: originea absolută se referă la Dumnezeu-Tatăl și este redată prin «***ek***», mijlocirea este atribuită Fiului cu ajutorul prepoziției «***diá***», care se întâlnește și în prologul ioanin[52].

Nu putem pretinde textului evanghelic să ne spună mai mult decât spune, chiar dacă sunt legitime întrebările despre modalitățile cauzale ale Logosului-Cuvântului în actul creator: arhetip, proiect, mijlocire, participare ? Textul luminează însă rolul pe care Logosul îl îndeplinește în realitatea care a fost adusă la existență și care își are o rațiune, un sens prin El. Nu este vorba de opera unui demiurg despre care vorbea gnosticismul dualist. Potrivit teologiei Noului Testament, unitatea de acțiune a Tatălui și a Fiului este un dat fundamental al revelației biblice. Sfântul Chiril al Alexandriei comentează astfel: «Dar cînd Evanghelistul spune că fără El nimic nu s-a făcut, arată că nu s-a potrivit

52. Cf. X. L. - DUFOUR, „Lettura dell'Evangelo...", p. 119.

lui Dumnezeu-Tatăl să creeze altfel decât prin Cel Născut din Sine, Care este Înțelepciunea și Puterea Lui. De aceea, Unul-Născut este și slava lui Dumnezeu-Tatăl. Căci Tatăl este slăvit ca Creator, prin Cel prin Care, lucrând toate, a adus cele ce nu sunt la existență... Vom spune că Tatăl conlucrează cu Fiul, neînțelegându-I în mod despărțit ca doi dumnezei, nici că amândoi sunt unul, ca să nu se reducă nici Fiul la Tatăl, nici Tatăl la Fiul, ci, mai degrabă, în modul în care lumina coexistă cu strălucirea proprie»[53].

Spre deosebire de autorii greci care folosesc expresia «***tà pánta***» pentru a desemna universul, Sfântul Ioan spune că «toate» (***pánta***), fără articol, adică nu numai cosmosul, ci și «fiecare lucru, făptură», în diversitatea lor, sunt «chipurile create ale rațiunilor divine plasticizate și purtate de tendința unor nenumărate referiri între ele. În starea lor plasticizată se reflectă sensul, puterea și viața rațiunilor divine în unitatea lor din Logosul divin»[54].

Spre deosebire de Cuvântul care *era* la început, *toate* (***pánta***) s-au făcut, au fost aduse la existență (***egéneto***) prin intermediul Lui (***di'autoū*** = valoare instrumentală). Acest lucru nu înseamnă că după crearea lumii Dumnezeu în a șaptea zi a încetat să mai fie prezent prin Cuvântul Său în lume. Teologia biblică demonstrează că Logosul creator al lui Dumnezeu este prezent și activ de-a lungul întregii istorii, prin revelații progresive ale planului și tainei Sale (cf. Evr 1, 1 - 3). În sprijinul acestei interpretări stă ambivalența verbului ***gìnesthai***, care înseamnă «*a se face*, dar și *a se întâmpla, a deveni*». Cu această valoare se întâlnește, de exem-

53. SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Comentariu ...", p. 60 - 61. Tatăl lucrează prin Fiul, dar și Fiul prin puterea Tatălui. Între Ei este o unitate a reciprocității (cf. nota 102 a Părintelui D. Stăniloae la „Comentariu ...", p. 61).

54. Pr. Prof. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II (București ^{3}2003), p. 7 ș.u.

plu, în Apoc 1, 19; 4, 1; 22, 6, unde îngerul arată Bisericii «cele ce trebuie să fie după acestea». Este vorba, așadar, de istoria creației în tensiunea ei spre mântuirea definitivă, care se săvârșește prin intermediul Cuvântului-*Pantocrator* (***ho pantokrátōr***; Apoc 1, 8)[55].

O problemă foarte dificilă o constituie determinarea punctuației pentru ultima parte a versetului 3. După cum se știe, în manuscrisele antice, unciale, nu existau semne de punctuație, și astfel alegerea unuia sau altuia se datorează istoriei ulterioare a textului respectiv și argumentelor interne.

Textul grec care a ajuns până la noi poate fi citit în două feluri[56]: 1. «și fără de El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut (***ho gégonen***)», unind propoziția relativă (***ho gégonen***) cu finalul versetului 3; sau, cea de a doua posibilitate: 2. «ceea ce s-a făcut (***ho gégonen***) întru El (***en autō***) era viață (***zōē ēn***)», unind ***ho gégonen*** cu versetul 4. Cea mai mare parte a criticilor actuali preferă varianta a doua, care unește ***ho gégonen*** cu v. 4. Cel mai puternic argument în favoarea variantei a doua îl constituie faptul că ea a fost aleasă în unanimitate de primii Părinți și scriitori bisericești ante-niceeni (secolele II - III). În perioada ereziilor gnostice, hristologice și pnevmatologice, când Arie și Macedonie făceau apel la această variantă de lectură a textului pentru a demonstra că Duhul Sfânt este o creatură, Părinții Bisericii (începând cu secolul al IV-lea) au preferat să interpreteze ***ho gégonen*** în unitate cu versetul precedent (v. 3) pentru a înlătura astfel posibilitatea interpretării textului în mod greșit[57].

55. Cf. X. L. - DUFOUR, „Lettura dell'Evangelo...", p. 123.

56. A se vedea și Pr. Prof. Dr. V. MIHOC, *Sfânta Evanghelie de la Ioan. Introducere și comentariu*, vol I (Sibiu, 2003), p. 48 - 49.

57. Cf. B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart, 1994), p. 167.

Am preferat varianta 1 din mai multe motive: în primul rând, dacă se ia împreună «ceea ce s-a făcut (***ho gégonen***)» cu ceea ce urmează, în loc de ceea ce precedă, sensul rămâne obscur; în al doilea rând, în loc de verbul «a fi» la imperfect (*era*), ne-am fi aşteptat la folosirea prezentului, «este» («ceea ce s-a făcut în El este viaţă»); şi în al treilea rând, această variantă este mai bine atestată în Evanghelia a patra din punct de vedere stilistic şi literar, în care propoziţia începe cu ***en*** (= în) şi cu un pronume demonstrativ (cf. In 13, 35; 16, 26).

În cazul celei de a doua variante: «ceea ce s-a făcut (***ho gégonen***) întru El (***en autō***) era viaţă (***zōē ēn***)», interpretarea rămâne controversată. De la Potterie traduce astfel: «ceea ce s-a arătat în El era viaţa» şi comentează: nu este vorba de viaţa naturală, biologică, ci de viaţa dumnezeiască a Logosului, ***pròs tòn Theòn***. Despre această viaţă Evanghelistul spune că era «lumina oamenilor». Lumina, revelaţia autentică a lui Dumnezeu este cea care descoperă viaţa Logosului în Dumnezeu.

Totuşi, mulţi exegeţi preferă prima variantă şi interpretează ***ho gégonen*** în legătură cu declaraţia precedentă despre relaţia Logosului cu toate lucrurile create (***pánta***). Perfectul ***gégonen***, «s-a făcut», ar indica lucrarea permanentă a Logosului în lume. Faţă de creaţie Logosul era viaţa, după cum în relaţie cu Dumnezeu era Dumnezeu din veşnicie.

Evanghelistul «ne-a arătat până aici pe Fiul ca Făcător şi Creator prin fire, spunând că prin El s-au făcut toate şi că fără El nimic n-a fost chemat la existenţă. Dar, deoarece creaţiei i-a dăruit nu numai să fie chemată la existenţă, ci o şi susţine, odată fiind făcută prin El, se introduce oarecum pe Sine în cele ce nu au existenţă eternă prin firea proprie şi Se face lor viaţă, ca să rămână făcute şi să se păstreze fiecare în hotarul propriu firii sale... Căci fiind El Viaţa cea

prin fire, dăruieşte existenţa şi viaţa şi mişcarea de multe feluri celor ce sunt, nu luând loc prin vreo împărţire şi schimbare în fiecare dintre cele despărţite prin fire, ci creaţia variindu-se în relaţie cu El prin negrăita Înţelepciune şi Putere a Creatorului»[58].

II. Logosul ca viaţă şi lumină a lumii (vv. 4–5)

1:4 Întru El era viaţă
şi viaţa era lumina oamenilor.
1:5 Şi lumina luminează în întuneric
şi întunericul nu a cuprins-o.

Pentru Sfântul Ioan, aşadar, în primul rând ca importanţă se află relaţia din veşnicie a Cuvântului cu Dumnezeu, iar în al doilea rând este definită relaţia Cuvântului cu lumea creată.

«Numai ca persoană Logosul poate fi înţeles ca Unul, ca nevăzut, ca Cel ce ni Se face cunoscut întreg prin orice raţiune plasticizată sau prin orice cuvânt al Său şi prin toate la un loc, întrucât nici una nu poate să stea de sine; şi numai întrucât noi suntem subiecte înţelegătoare ni Se poate descoperi prin fiecare din aceste chipuri ale raţiunilor Sale şi, prin toate la un loc, pe Sine întreg ca persoană»[59].

Dumnezeu nu este o entitate închisă în sine, sau izolată în transcendenţa Sa, ci o Persoană în relaţie, iar creaţia nu este decât expresia *ad extra* a relaţiei existente între Persoanele Sfintei Treimi. «Principiul (***archē***) celor ce există este unul, Care creează prin Fiul şi desăvârşeşte prin Duhul. „Cerurile s-au făcut (zice Psalmistul) prin cuvântul Domnu-

58. SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Comentariu...", p. 63.

59. Pr. Prof. D. STĂNILOAE, „Teologia Dogmatică... ", vol. II, p. 9.

lui, şi toate puterile cereşti, prin duhul gurii Lui" (Ps 32, 6)... Cuvântul trebuie înţeles ca existând de la început cu Dumnezeu (Tatăl), El Însuşi fiind Dumnezeu, iar Duhul gurii lui Dumnezeu trebuie înţeles ca fiind „Duhul adevărului, Care de la Tatăl purcede" (In 14, 26). Aşadar, să înţelegi că există trei Persoane: Domnul care porunceşte, Cuvântul care creează şi Duhul care întăreşte»[60].

Dumnezeu Îşi manifestă slava Sa şi iradiază în lume iubirea Sa faţă de noi prin Logosul dumnezeiesc, şi personal, prin raţiunea omului şi prin raţiunile lucrurilor. Toate poartă amprenta Logosului şi au un sens, iar pe măsură ce omul se adânceşte în cunoaşterea sensurilor mai profunde ale existenţei umane ajunge să cunoască şi mai mult înţelepciunea şi iubirea lui Dumnezeu faţă de el.

Care este relaţia Logosului cu lumea pe care El a adus-o la existenţă ?

Tatăl este Arhetipul Fiului[61], iar Fiul este «chipul lui Dumnezeu» (Col 1, 15), astfel că şi oamenii creaţi după chipul lui Dumnezeu (Fac 1, 27) trebuie să fie înţeleşi în funcţie de Modelul Hristos (Rm 8, 29).

Sfântul Ioan nu adoptă acest limbaj, care a stat la baza antropologiei multor Părinţi ai Bisericii de mai târziu, ci face apel la tema vieţii şi la simbolismul luminii, rămânând pe linia tradiţiei biblice, dar încercând să răspundă şi unor aspiraţii spirituale din elenismul contemporan lui[62].

De la creaţie, în general, se trece la darul vieţii şi la lumina oamenilor. Viaţa (*zōē*) şi lumina (*phōs*) sunt două noţiuni teologice fundamentale în Evanghelia după Ioan.

60. SFÂNTUL VASILE CEL MARE, „Despre Sfântul Duh...", p. 53.

61. Cf. SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Comentariu...", p. 58.

62. Cf. X. L. - DUFOUR, „Lettura dell'Evangelo...", p. 125 - 126.

Viaţa şi lumina sunt atribute esenţiale ale Fiului lui Dumnezeu, Mântuitorul lumii. «Eu sunt Lumina lumii; cel ce Îmi urmează Mie nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieţii» (In 8, 12; cf. 12, 46, 50).

Viaţa (*zōē*) în Evanghelia după Ioan nu se referă la viaţa biologică, ci la viaţa în sens calitativ şi integral; ea corespunde vieţii veşnice. Această viaţă în sens absolut, care în Evanghelia a patra este identificată cu Iisus (In 11, 25; 14, 6), era «lumina oamenilor; ***tò phōs tōn anthrōpōn***». Potrivit Sfintei Scripturi, Dumnezeu-Tatăl este «izvorul vieţii» (cf. Ps 35, 9), iar Fiul este «lumina oamenilor».

Lumina (***phōs***) exprimă revelaţia personală şi istorică a lui Dumnezeu, Care vrea să-l mântuiască pe omul pe care «l-a zidit spre nestricăciune şi l-a făcut după chipul fiinţei Sale» (Sol 2, 23). De aceea psalmistul mărturiseşte încrezător că «întru lumina Ta vom vedea lumină». Aşa cum Iisus este identificat cu viaţa veşnică, tot astfel este identificat cu «Lumina lumii; ***tò phos toū kósmou***» (In 8, 12; 9, 4; 12, 46). Lumina este «lumina oamenilor», ceea ce înseamnă că revelaţia adusă de Logos nu este destinată unui grup restrâns şi închis, ci tuturor oamenilor din toate timpurile. În acest sens Apologeţii din secolul al II-lea au vorbit de «*Logosul spermatikós*, care este înnăscut în tot neamul oamenilor». Sf. Iustin spune că Socrate l-a cunoscut parţial pe Hristos, deoarece «toate câte au grăit şi au găsit filosofii şi legiuitorii au fost scoase de ei cu trudă din ceea ce au găsit contemplând doar în parte Cuvântul»[63]. Despre care revelaţie este vorba ? A «***Logosului ásarkos***» sau a «***Logosului énsarkos***» ? A Logosului care a iluminat raţiunea omului înainte de întruparea Sa sau a Logosului întrupat istoric ? În favoarea primei interpretări sunt versetele 3 şi 10; în favoarea celei de a doua, vv. 5, 9, 11 ş.u. Aşadar, viaţa şi lumina se referă

63. Cf. SFÂNTUL IUSTIN MARTIRUL, *Apologia* II, 8, 10, 13.

împreună la plinătatea existenței umane și la revelația ca dar, în sensul cel mai profund. Viața devine lumină care ne ilumineză înțelesul ei, iar lumina, la rândul ei, este puterea vieții atunci când este primită întru credință.

Versetul 5 introduce un alt element simbolic: «întunericul; ***skotía***». Întâlnim aici pentru prima dată o expresie tipică dualismului ioanin: «lumina - întunericul». Potrivit Sfintei Scripturi (Fac 1, 2-4), peste «solitudinea și haosul inițial, ***tôhû wābôhû***», domnea întunericul (***skótos***), însă Dumnezeu a impus o limită acestuia prin Cuvântul Său, când a zis: «Să fie lumină !». Astfel s-a născut lumea (cf. lat. ***Lumen*** = lumină), sau cosmosul, ca ordine impusă de Logos.

Această coabitare a luminii și a întunericului, despre care vorbește Scriptura, se regăsește și în literatura de la Qumran, în care este descrisă lupta fiilor luminii împotriva fiilor întunericului. Această prezență concomitentă a luminii și a întunericului a deschis calea dualismului metafizic pe care gnosticismul l-a exaltat susținând că omul poate numai prin cunoaștere, fără ajutorul revelației, să-și recunoască originea sa dumnezeiască și să scape de forțele negative care-l domină.

În teologia Sfântului Ioan, «întunericul» este un termen specific și se referă la lumea opacă, închisă în sine, sclavă puterii diavolului, care stă departe de Dumnezeu. Lumina a început să lumineze, să strălucească în această lume, marcând începutul unui lupte neîncetate împotriva întunericului reprezentat de cei ce refuză revelația Logosului - Hristos. Lumina luminează în această lume, însă lumea preferă să stea în întuneric și să nu cunoască lumina (v. 10). Răsună pentru prima dată aici tema necredinței. Prezentul ***pháinei*** sugerează continuarea acestei lupte dintre lumină și întuneric prin lipsa de credință, prin refuzul luminii și prin ura

împotriva adevărului revelat. Aoristul ***katélaben*** = «a apuca, a prinde, a cuprinde» este în mod voit ambiguu. Fie îl luăm în sensul de «a înțelege, a cuprinde», fie în înțelesul de «a surprinde, a prinde, a apuca». Întunericul nu a putut cuprinde lumina, în sensul de a o birui, de a o sufoca, după cum par a spune vv. paralele 12 și 16, care sugerează că biruința luminii constă în faptul că revelația lui Hristos a fost «primită».

III. Mărturia Sfântului Ioan (vv. 6–8)

1:6 Fost-a om trimis de la Dumnezeu,
numele lui era Ioan.
1:7 Acesta a venit spre mărturie,
ca să mărturisească despre Lumină,
ca toți să creadă prin el.
1:8 Nu era el Lumina,
ci ca să mărturisească despre Lumină.

Există numeroși comentatori care consideră vv. 6-8 o glosă narativă inserată de mâna unui redactor în structura imnică a poemului, care inițial precedau v. 19[64]. Soluția este comodă, dar nesatisfăcătoare, dacă ținem seama de contextul ioanin și de coerența teologică a Evangheliei a patra.

Dacă primele două strofe au evidențiat preexistența Logosului alături de Dumnezeu și rolul Său în lumea creată, cea de a treia strofă introduce persoana istorică a Sfântului Ioan Botezătorul, concentrându-se asupra misiunii ultimului profet «trimis de Dumnezeu» ca «să mărturisească despre Lumină».

64. Cf. M. - É. BOISMARD - A. LAMOUILLE, „Synopse des Quatre Évangiles...", p. 73.

Se observă diferența dintre Logosul Care era la Dumnezeu și persoana istorică a Sfântului Ioan, care a fost trimis de Dumnezeu (***egéneto ánthrōpos...ónoma autō Iōánnēs***).

Noul protagonist, care aparține istoriei neamului omenesc, pentru care Logosul este lumină și viață, este definit de conotații caracteristice profeților: «trimis de la Dumnezeu» (cf. Is 6, 8; 48, 16; Ier 25, 4 etc.). În Evanghelie, Sf. Ioan se autodefinește în raport cu Mesia ca «trimis (***apestalménos***) înaintea Lui» (In 3, 28).

Biserica Ortodoxă îl definește pe Sfântul Ioan ca «Înaintemergătorul», înglobând astfel misiunea de botezător și de martor. Dacă ținem seama de vv. 6-8, ar trebui numit «Ioan, martorul Luminii». În creștinism martorul este cel ce atestă în istoria neamului omenesc o realitate care, deși îi aparține ei, o transcende. Este paradoxal faptul că tocmai lumina are nevoie de un martor. Numai cine a primit darul Duhului Sfânt asemenea Sfântului Ioan Botezătorul (In 1, 32-34) are ochi să vadă în Iisus lumina și să o mărturisească. Asemenea unei comori ascunse, lumina lui Hristos trebuie mai întâi să fie descoperită; numai după aceea ea ilumineză și devine vizibilă în adevărata sa realitate. Iisus este lumina care solicită libertatea omului de a o primi sau de a o refuza. Din cauza realității sale tainice, lumina Logosului are nevoie de martori ca să o mărturisească. Scopul mărturiei este afirmarea credinței, a crede că Iisus este Mesia, Fiul lui Dumnezeu (In 1, 34). Iată scopul misiunii sale! Verbul «a crede», folosit aici în sens absolut (fără obiect), este un termen-cheie în Evanghelia a patra. Credința este răspunsul întreg și vital la Revelația în Fiul și prin Fiul. Ioan Botezătorul nu este văzut în competiție cu Iisus. Pentru Evanghelist, el nu este decât «o făclie care arde» (In 5, 35), iar nu «Lumina».

IV. Logosul vine întru întâmpinarea oamenilor (vv. 9–13)

1:9 Cuvântul era Lumina cea adevărată,
Care luminează pe tot omul
care vine în lume.
1:10 În lume era
și lumea prin El s-a făcut,
dar lumea nu L-a cunoscut.
1:11 Întru ale Sale a venit,
dar ai Săi nu L-au primit.
1:12 Și celor câți L-au primit,
care cred în numele Lui,
le-a dat putere ca să se facă fii ai lui Dumnezeu,
1:13 Care nu din sânge,
nici din poftă trupească,
nici din poftă bărbătească,
ci de la Dumnezeu s-au născut.

Spre deosebire de afirmațiile inițiale din v. 4, despre Logos în relație cu lumea creată, sau din v. 5, despre Logosul care luminează (***phaínei***, la prezent) în întuneric, acum sunt făcute două precizări despre «lumina cea adevărată, ***tò phos tò alethinón***», adică autentică (ca adj.): ea «luminează pe fiecare om» și «vine în lume». În raport cu Ioan Botezătorul și misiunea sa de a da mărturie, autorul declară că «Lumina adevărată, autentică și definitivă» exista deja, și generații întregi de oameni ar fi putut să o recunoască drept rațiune încifrată în creație (cf. Rm 1, 19-21). Efectul iluminării universale este posibil deoarece lumina este cea care «vine în lume: ***erchómenon eis tòn kósmon***». Este vorba de lumina personificată, prin care Evanghelistul pregătește evenimentul istoric al întrupării exprimat în v. 14, când va declara în mod explicit că Logosul a venit în lume, S-a înomenit, S-a făcut «carne».

Traducerea versetului 9 este controversată[65] deoarece fraza greacă nu precizează cine este subiectul verbului «***ēn*** = era», nici la cine se referă expresia ***erchómenon eis tòn kósmon***. Traducerea literală a textului grec este următoarea: «Era lumina adevărată care luminează pe tot omul care vine în lume».

Dacă se consideră «lumina» drept subiect, iar construcția perifrastică ***ēn... erchómenon*** predicat, atunci sensul ar fi: «Lumina adevărată Care luminează pe tot omul care venea [sta să vină] în lume». Această corelare este dificilă din punct de vedere gramatical, din cauza propoziției relative intercalate: «care vine în lume». Este preferabil de susținut, în concordanță cu prologul, că subiectul verbului «***ēn*** = era» este subînțeles și se referă la Logos, de unde traducerea: «[Logosul] era lumina cea adevărată, Care luminează pe tot omul care vine în lume». În ceea ce privește expresia din finalul versetului, ***erchómenon eis tòn kósmon***, aceasta se poate referi la «tot omul», și ar trebui interpretată în sensul «tot omul care vine în lume», «sau, mai bine spus, la firea luminată, ca la una ce e chemată la existență din cele ce nu sunt»[66]. Este posibilă și corelarea «luminii», substantiv neutru în greacă, cu participiul ***erchómenon***, înțeles tot ca neutru: Logosul era Lumina cea adevărată, lumină care, tocmai pentru că vine în lume, luminează pe tot omul. «Fiul luminează în mod creator, ca Cel ce este Lumina adevărată, iar creatura e luminată prin participarea la Lumină»[67].

65. Cf. M. - É. BOISMARD - A. LAMOUILLE, „Synopse des Quatre Évangiles...", vol. III, p. 77 și X. L. - DUFOUR, „Lettura dell'Evangelo...", p. 145.

66. SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Comentariu...", p. 91.

67. SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Comentariu...", p. 91.

Versetele 10-12 reprezintă răspunsul oamenilor la venirea luminii printr-o atitudine diferită, de refuzare sau de primire. Expresia «în lume era» indică prezența tainică a Logosului în creație, «căci împreună cu chemarea la existență, fiecare dintre cele existente a primit și rațiunea modului de a fi de la Dumnezeu; și socotim că nimic din cele ce se află ființial în ele nu poate să nu fie darul generozității Creatorului și să nu aibă ca rădăcină harul Făcătorului»[68].

Evanghelistul afirmă că Logosul era prezent în lume, însă lumea, care Îi datorează existența, nu L-a cunoscut. Lumea (***kosmos***) în Evanghelia a patra poate să se refere la realitatea cosmică creată (v. 9), la umanitate în general (v. 10), sau la lumea ostilă, constituită din fiii întunericului, care refuză lumina (v. 10c). Este vorba de o întreită accepție: *cosmică*, *antropologică*, *demonică*. Versetul 10 sintetizează situația lumii până la întruparea în istorie a Cuvântului, iar v. 11 se referă la realitatea venirii istorice în mijlocul poporului Israel[69].

«Întru ale Sale (***eis tà ídia***) a venit, dar ai Săi (***hoi ídioí***) nu L-au primit (***parélabon***)» (v. 11). Cuvântul a fost respins atât de lume (oamenii în general), cât și de ai Săi (iudeii). Lumea se referă, așadar, la comunitatea umană ca grup închis în sine, opac și ostil lui Dumnezeu; iudeii care nu L-au primit pe Iisus - este de fapt o referință la iudaismul oficial[70]. Întreaga Evanghelie după Ioan, din acest moment și până la răstignirea Mântuitorului, va menționa acest refuz.

Însă Cuvântul a fost și primit. Necredinței oficiale i se opune credința personală a celor care L-au primit (v. 12: ***élabon***). Participiul prezent ***toîs pisteúousin*** indică perma-

68. SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Comentariu...", p. 90.

69. Cf. J. MATEOS - J. BARRETO, „Il Vangelo di Giovanni...", p. 57.

70. Cf. G. SEGALLA, „Giovanni ...", p. 141.

nența în credință, după deschiderea sau primirea inițială (***élabon***). «A crede în cineva» înseamnă a-ți exprima aderiunea și încrederea totală, a te încredința lui, a te baza pe el. Această credință este de fapt o hotărâre personală a omului, o atitudine ce exprimă voința sa. În actul credinței omul dispune de sine însuși, se angajează în mod deplin față de o altă persoană, atât în prezent, cât și în viitor. Pentru Sf. Ioan, credința este atitudinea fundamentală pe care omul trebuie să o aibă față de Mântuitorul Hristos. Evanghelistul vorbește în 33 de pasaje despre credința în Iisus Hristos; cu excepția textului din In 14, 1, (credința în Dumnezeu) întotdeauna se referă la Persoana Mântuitorului. Expresia «a crede în numele» este mai rară (In 1, 12; 2, 23; 3, 18; 1 In 5, 13) și se referă totdeauna la Iisus.

Credința se referă, așadar, la încredințarea totală unei persoane care este desemnată cu numele său. Hotărârea de a te încredința unei persoane este călăuzită de conștiința clară și de recunoașterea celui căruia i te încredințezi. După cum rezultă din In 3, 18 (cf. 1 In 5, 13), numele Cuvântului este «Fiul Unul-Născut din Tatăl» (cf. 1, 14, 18). Noi primim Cuvântul când Îl recunoaștem ca Fiul Unul-Născut din Dumnezeu și ne încredințăm în totalitate Lui.

Celor care au crezut în Logosul dumnezeiesc le-a dat puterea (***exusía***) de a deveni (***genésthai***) fii ai lui Dumnezeu (***tékna Theoū***) (v. 12).

Exusía indică nu numai puterea, ci și dreptul de a purta numele de fii ai lui Dumnezeu. Relația dintre un părinte și fiii săi este caracterizată de faptul că el le-a dat viață și că ei trăiesc o legătură familială, personală. Trebuie evidențiată folosirea expresiei ***tékna Theoū*** = «copii ai lui Dumnezeu», deosebiți de «Fiul lui Dumnezeu; ***ho hyiòs tou Theoū***».

Versetele 12 - 13 vor să explice cum oamenii pot deveni fii ai lui Dumnezeu: «care [oamenii care au primit Cuvântul] nu din sânge, nici din poftă trupească, nici din poftă bărbătească, ci de la Dumnezeu s-au născut (verbul la plural, ***egennéthēsan***)». «Cei ce prin credință au fost chemați la starea de fii ai lui Dumnezeu în Hristos s-au dezbrăcat de umilința propriei lor firi și, fiind împodobiți ca într-un veșmânt strălucitor de harul Celui ce-i cinstește, urcă la demnitatea mai presus de fire. Căci nu mai sunt fii ai trupului, ci, mai degrabă, născuți ai lui Dumnezeu prin har»[71]. În această naștere de la Dumnezeu este exclus orice element omenesc, de la cel biologic (sângele) la cel mai nobil (voința omului de a avea moștenitori). Fiii lui Dumnezeu sunt cei ce participă la viața lui Dumnezeu, care trăiesc în comuniune cu El prin Fiul, în Duhul Sfânt. Participarea la viața lui Dumnezeu și calitatea de a deveni fii ai lui Dumnezeu este întru totul diferită (cf. întreita negație) de viața pământească, naturală. «Făcându-ne părtași ai Lui prin Duhul, am fost pecetluiți spre asemănarea cu El, ca arhetip al chipului, după cum am și fost făcuți, cum zice dumnezeiasca Scriptură. Căci numai așa redobândim frumusețea de la început a firii și, fiind aduși la chipul firii dumnezeiești, vom fi mai buni decât relele ce ne-au venit din neascultare»[72]. Prin nașterea din nou de la Dumnezeu (cf. In 3, 3), noi devenim fiii Săi, devenim «părtași dumnezeieștii firi» (2 Ptr 1, 4), participăm la îndumnezeirea și transfigurarea firii noastre omenești. Această nouă naștere și participare la însăși viața lui Dumnezeu depinde de mărturisirea credinței în Fiul Unul-Născut din Dumnezeu și de primirea botezului (In 3, 5). «Dar cei ce au urcat prin credința în Hristos la adopțiunea filială de către Dumnezeu nu se bo-

71. SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Comentariu ...", p. 108.

72. SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Comentariu ...", p. 107.

tează în ceva din cele create, ci în Însăşi Sfânta Treime, prin mijlocirea Cuvântului, Care a unit Sieşi cele omeneşti prin trupul asumat, fiind El Însuşi unit prin fire cu Cel ce L-a născut, întrucât prin fire e Dumnezeu. Aşa se înalţă robul la starea de fiu, prin participare la Fiul adevărat, fiind chemat şi înălţat la demnitatea proprie Aceluia prin fire. Pentru aceea ni se spune şi suntem născuţi ai lui Dumnezeu, noi, cei ce am primit prin Duhul naşterea din nou prin credinţă»[73].

Versetele 12-13 ridică şi o problemă de critică textuală şi literară[74]. Pe baza mai multor manuscrise, pentru textul din vv. 12-13 în *Codex Vaticanus*, prima mână, precum şi în citările unor părinţi şi scriitori din antichitatea creştină, mai ales latini (Irineu, Tertulian, Origen, Ambrozie, Augustin), a fost propusă o variantă scurtă, la singular: «[El - Logosul] Care a fost născut nu din sânge, nici din poftă trupească, nici din poftă bărbătească, *ci de la Dumnezeu S-a născut* (verbul la singular) (***qui ex Deo natus est***)». Unii comentatori acceptă această variantă şi afirmă că versetul 13 se referă la modul dumnezeiesc al naşterii lui Iisus din Fecioara Maria, ca semn al originii Sale transcendente, având ca Tată unic pe Dumnezeu. Cum S-a născut Hristos, prin voia lui Dumnezeu şi prin lucrarea Duhului Sfânt, aşa se nasc şi creştinii la viaţa cea nouă[75]. În favoarea acestei variante la singular şi a interpretării hristologice a textului stă structura literară caracteristică prologului. Potrivit structurii alcătuite din fraze binare şi ternare, există o desfăşurare progresivă a ideilor, cu scopul de a le explica şi preciza, şi de aceea nu pot fi considerate o simplă repetare. Versetul 13

73. SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Comentariu ...", p. 109 - 110.

74. Cf. M. - É. BOISMARD - A. LAMOUILLE, „Synopse des Quatre Évangiles...", vol III, p. 71 - 72.

75. Cf. Pr. Prof. Dr. V. MIHOC, „Sfânta Evanghelie de la Ioan...", p. 52; Vezi şi X. L. - DUFOUR, „Lettura dell'Evangelo...", p. 161 - 163.

introduce ideile v. 14. Subiectul este totdeauna Cuvântul - Logosul - Lumina, Care S-a întrupat: «Care a fost născut nu din sânge, nici din poftă trupească, nici din poftă bărbătească, ci de la Dumnezeu S-a născut. Şi Cuvântul S-a făcut trup şi a locuit între noi...».

Potrivit acestei articulări a textului, accentul nu este pus pe modalitatea naşterii, - naşterea Celui ce S-a făcut carne (*sarx*) -, ci pe originea Sa transcendentă, din Dumnezeu, în calitate de «Cuvânt» întrupat. Aceasta este perspectiva care se regăseşte de-a lungul Evangheliei (In 3, 13, 31; 8, 23; 17, 14). Această afirmaţie se reflectă şi este sintetizată în titlul «Unul-Născut», ***monogenés***, acordat Logosului Întrupat, raportat la Dumnezeu-Tatăl (In 1, 14b, 18b). De aceea varianta la singular şi interpretarea hristologică a textului din In 1, 13 reprezintă o posibilitate care trebuie considerată cu cea mai mare atenţie. Faptul că textul citit la singular şi aplicat Logosului poate să se refere la naşterea din Fecioară, potrivit tradiţiei celor două Evanghelii după Matei şi Luca, nu este un motiv suficient ca să fie ignorat a priori.

V. Întruparea şi slava Logosului (v. 14)

1:14 Şi Cuvântul S-a făcut trup
şi S-a sălăşluit între noi
şi am văzut slava Lui,
slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl,
plin de har şi de adevăr.

Versetul 14 constituie punctul culminant al prologului, evenimentul central al istoriei umane. Subiectul explicit al v. 1, Logosul, revine în v. 14. Afirmaţiile din vv. 1 şi 14 sunt paralele şi contrapuse:

Cuvântul era	//	*Cuvântul S-a făcut*
Cuvântul era la Dumnezeu	//	*Cuvântul a locuit între noi*
Cuvântul era Dumnezeu	//	*Cuvântul S-a făcut trup.*

Kaì ho lógos sàrx egéneto; spre deosebire de imperfectul «era» ce caracterizează preexistența și originea dumnezeiască și transcendentă a Logosului (cf. vv. 1, 2, 4), autorul folosește aici aoristul «***egéneto***», utilizat pentru a descrie originea lumii și venirea ei la existență. Textul folosește cuvântul «***sàrx***», «carne», pentru a defini omul în condiția sa fragilă și muritoare, ceea ce termenul «***anthrōpos***» nu sugerează. În mod intenționat Evanghelistul Ioan evidențiază contrastul dintre Logos (potrivit condiției Sale dumnezeiești) și carne (potrivit condiției Sale omenești). Condiția umană, istorică a Logosului este caracterizată de ***kènosis***, de kenoza Fiului lui Dumnezeu (cf. Flp 2, 7 ș.u.). *Logosul S-a făcut*, nu «a devenit», deoarece nu are loc o transformare a dumnezeirii, ci, rămânând ceea ce Logosul era, S-a făcut ceea ce nu era, asumându-Și trupul omenesc cu toate afectele (pătimirile) lui, potrivit condiției omenești. Contrastul v. 14 cu mentalitatea elenistică, gnostică și docheță este evidentă. Logosul nu Și-a asumat un trup eteric, aparent, ci S-a făcut ***sàrx***, «carne». «Domnul îmbrăcând trupul, l-a îmbrăcat pe acesta întreg, cu toate pătimirile (afectele) lui, încât, precum spunem că trupul era al Lui, așa trebuie să se spună că și afectele trupului erau ale Lui, deși nu atingeau dumnezeirea Lui...Iar fiind ale Lui afectele (pătimirile), cum sunt mai ales: a fi judecat, a fi biciuit, a înseta, crucea și moartea, și celelalte slăbiciuni ale trupului, ale Lui sunt și biruințele și harul....Dacă lucrurile dumnezeirii Cuvântului nu s-ar fi săvârșit prin trup, omul nu s-ar fi îndumnezeit»[76].

Chiar dacă Sf. Ioan nu afirmă în mod explicit învățătura despre unirea ipostatică a celor două naturi, dumnezeiască și omenească, în Persoana Cuvântului, versetul

76. SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Trei cuvinte împotriva arienilor* (PSB 15; București, 1987), p. 361 - 362.

14, alături de Flp 2, 6 ș.u., a stat la baza hotărârilor dogmatice ale Sinoadelor de la Efes (431 d. Hr.) și Calcedon (451 d. Hr.).

«Și a locuit (***eskēnēsen en hēmīn***) între noi» este o expresie derivată din Vechiul Testament. În timpul Exodului, Dumnezeu a locuit în mijlocul poporului nomad, în cortul făcut după modelul pe care Dumnezeu Însuși i l-a arătat lui Moise (Ieș 25, 8 ș.u.; 40, 16 ș.u.). Abia terminată lucrarea, «un nor a acoperit cortul adunării și s-a umplut de slava Domnului» (Ieș 40, 34). În timpul regelui Solomon, cortul a fost înlocuit cu templul din Ierusalim (2 Rg 6, 1-13; 3 Rg 5, 15 - 19), în care Dumnezeu Și-a fixat locuința. Pentru a exprima o astfel de prezență a lui Dumnezeu pe Muntele Sion era folosit verbul ***shakan***, care înseamnă «a locui sub un cort», aluzie la perioada Exilului, perioadă ideală de credință și de dragoste sinceră dintre Israel și Dumnezeu. În pofida încrederii oarbe a israeliților în privilegiul acestei prezențe dumnezeiești în templu și a previziunilor lui Iezechiel 43, 7 (cf. Zah 2, 14; Ioil 4, 17), prezența lui Dumnezeu s-a retras pentru totdeauna din templul de piatră. Prin întruparea Cuvântului și locuirea între oameni, o dată cu Învierea și înălțarea firii omenești transfigurate de-a dreapta lui Dumnezeu, Mântuitorul Iisus Hristos a devenit «cortul nefăcut de mână omenească».

Cuvântul Întrupat nu a trecut în grabă prin această lume ca să dispară imediat, ci El a trăit mult timp în mijlocul oamenilor din Palestina secolului I, a trăit ca Om alături de ei. Martorii vieții lui Iisus din Nazaret, cum a rămas cunoscut în istoria oamenilor, au recunoscut slava Sa dumnezeiască din faptele pe care El le-a săvârșit. Nu este vorba de un singur om care le-a văzut, ci de o mulțime de martori care L-au cunoscut pe Cuvântul Întrupat: «Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am pri-

vit şi mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieţii, - şi Viaţa s-a arătat şi am văzut-o şi mărturisim şi vă vestim Viaţa de veci, care era la Tatăl şi s-a arătat nouă -, ce am văzut şi am auzit vă vestim şi vouă, ca şi voi să aveţi împărtăşire cu noi. Iar împărtăşirea noastră este cu Tatăl şi cu Fiul Său, Iisus Hristos» (1 In 1, 1-3).

Evanghelistul descrie această experienţă a cunoaşterii Cuvântului Întrupat prin expresia: «am văzut slava (***dóxa***) Sa». Nu un singur om, ci un grup de mai multe persoane a avut bucuria să-L întâlnească pe Mântuitorul Întrupat. Deoarece vorbeşte de «noi», Evanghelistul se consideră din acest grup. Este vorba de grupul de ucenici care au putut să facă experienţa directă a vieţii de comuniune cu Iisus şi au putut să înţeleagă adevărata Sa realitate (cf. In 2, 11; 20, 30). Ei au văzut slava Fiului, Unul- Născut din Tatăl (cf. v. 14).

Expresia «am văzut slava Sa, ***etheasámetha tēn dóxan autoū***» exprimă aşadar credinţa comunităţii creştine. Verbul ***theásthai*** indică «privirea care contemplă», vederea duhovnicească proprie credinţei, care aprofundează realitatea[77]. Substantivul ***dóxa*** = «slavă», în ebraică ***kabod*** = «greutate şi bogăţie», indică iradierea luminii dumnezeieşti, a bogăţiei Sale nesfârşite. Vechiul Testament vorbeşte despre «slava lui Dumnezeu» cu prilejul manifestărilor divine (cf. Ieş 24, 16 - 17; Iez 1, 28). Prin manifestarea strălucirii Sale, Dumnezeu Îşi revela propria prezenţă. Această slavă a lui Dumnezeu, o dată cu întruparea Fiului, nu mai este legată de un edificiu material, ci este prezentă în Persoana Fiului Unul-Născut, în «semnele» sau minunile care încadrează viaţa Sa publică, începând cu Nunta din Cana şi încheindu-se cu înălţarea întru slavă. Unii exegeţi consideră aceas-

77. Cf. X. L. - DUFOUR, „Lettura dell'Evangelo...", p. 173.

tă expresie ca fiind o aluzie la Schimbarea la Faţă a Mântuitorului, la care Sfântul Ioan a avut privilegiul să fie prezent.

În sintagma «slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl; ***dóxan hōs monogenoūs parà patrós***», particula ***hōs*** nu formulează aici o comparaţie, deoarece substantivul ***monogenoūs*** în cazul acesta ar fi trebuit să fie determinat de un articol. ***Hōs***, în cazul de faţă, înseamnă «în calitate de». Numai pentru că Logosul este Fiul Unic al Tatălui poate iradia slava Sa. Această slavă Fiul o primeşte de la Tatăl (***parà patrós***) în calitatea Sa de Fiu Unic, unic în sensul că originea Sa este transcendentă, fiind născut din Tatăl mai înainte de veci. «Are dreptate fericitul Evanghelist spunând că a fost văzută „Slava Lui, ca a Unuia-Născut din Tatăl", adică cea care se cuvine Fiului Celui Unuia-Născut din Tatăl, deci nu celor chemaţi la frăţietate cu El, dintre care El este „Întâiul Născut"»[78].

Titlul «Unul-Născut» este folosit numai de Sf. Ioan în Noul Testament (In 1, 18; 3, 16-18; 1 In 4, 9) şi exprimă totdeauna relaţia ontologică dintre Tatăl şi Fiul. În versiunea greacă a Vechiului Testament (LXX), acest titlu traduce de şapte ori ebraicul ***jahid***, «unic, preţios, iubit», care este redat şi prin ***agapētòs***.

Cuvântul Întrupat, Fiul trimis de Tatăl în lume, este «plin de har şi de adevăr; ***plērēs háritos kaì alētheías***». Această expresie nu este din greacă, însă se regăseşte în mediul cultural specific Vechiului Testament. Are valoarea unei hendiade[79], pentru a exprima darul (=harul) revelaţiei eshatologice (=adevărul). Expresia se regăseşte într-o veche

78. SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Comentariu ...", p. 123.

79. Hendiada este o figură de stil constând în exprimarea unei noţiuni prin două substantive coordonate cu şi, dintre care al doilea ar trebui să fie atributul celuilalt, ca substantiv în genitiv ori adjectiv cu acelaşi radical.

formulă liturgică din Ieșire 34, 6 - Dumnezeu «bogat în bunătate și credincioșie; ebr. ***rab hèsèd w'émèth***», tradus de LXX prin «***polyeleòs kaì alēthinós***» - și ar fi favorizată de contextul care vorbește de «slava» și de vederea feței lui Dumnezeu (Ieș 33, 18-23). Însă versiunea greacă a Vechiului Testament nu redă expresia ebraică prin formula ioanină «har și adevăr». Dacă «harul» este un cuvânt cheie în teologia paulină, în Evanghelia după Ioan se întâlnește numai în prolog (vv. 14, 16, 17).

În schimb, «adevărul: ***alētheía***» este un termen cheie al teologiei ioanine, după cum reiese și din cele 25 de texte în care apare în Evanghelia sa. Misiunea lui Iisus ca trimis al Tatălui se definește în relație cu adevărul (In 8, 32, 45, 46; 17, 17, 19; 18, 37). El este «Adevărul» (In 14, 6). Adevărul este asociat, într-o construcție asemănătoare celei din prolog, cu Duhul: «Duh și Adevăr» (In 4, 23, 24), în timp ce rolul Duhului, făgăduit de Iisus, este definit prin formula «Duhul Adevărului» (In 14, 17; 15, 26; 16, 13). Însă tocmai Duhul nu este menționat explicit în prolog.

Expresia «plin de har și de adevăr» ar putea fi înțeleasă în sensul acesta: *harul sau darul adevărului*. Ideea darului sau a deplinei comunicări este reluată și confirmată în versetele următoare (vv. 16-17). Cuvântul Unul-Născut este Cel ce ne-a făcut să cunoaștem un aspect întru totul nou al lui Dumnezeu: «Cine M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl» (In 14, 9). În calitatea Sa de Fiu, El ni L-a revelat pe Dumnezeu ca Tată: nu se poate cunoaște Iisus ca Fiu al lui Dumnezeu dacă nu se cunoaște în același timp Dumnezeu ca Tată al lui Iisus. Acesta este darul adevărului descoperit de Iisus oamenilor, expresie a bunătății iubitoare a lui Dumnezeu.

Că acest fapt constituie o noutate o demonstrează versetele următoare, prin comparația celor două Testamente.

VI. Iisus Hristos ni L-a făcut cunoscut pe Dumnezeul cel Nevăzut (vv. 15–18)

1:15 Ioan mărturisea despre El
și striga, zicând:
Acesta era despre Care am zis:
Cel care vine după mine
a fost înaintea mea,
pentru că mai înainte de mine era.
1:16 Și din plinătatea Lui noi toți am luat,
și har peste har.
1:17 Pentru că Legea prin Moise s-a dat,
iar harul și adevărul au venit prin Iisus Hristos.
1:18 Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată;
Fiul cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui,
Acela L-a făcut cunoscut.

Ultima strofă a prologului este strâns legată de versetul 14. Numeroase cuvinte cheie din v. 14 se regăsesc în vv. 15 - 18:

- «plinătatea» (***plērōma***) reia «***plērēs***» din v. 14, care se referea la Cuvânt;
- pronumele personal «***noi***», ce desemna grupul de ucenici, își are corespondentul în «***noi toți***»;
- termenul «***har***» revine în expresia «***har peste har***»;
- expresia «***harul adevărului***» revine în v. 17;
- titlul «Unul-Născut» (***monogenēs***), în relație cu Tatăl, revine în v. 18.

Două elemente noi caracterizează ultima strofă[80]:

- Legea s-a dat prin Moise, iar harul adevărului prin Iisus Hristos.
- Iisus Hristos este numele Logosului Întrupat ca om în istorie.

80. Cf. X. L. - DUFOUR, „Lettura dell'Evangelo...", p. 181 ș.u.

Versetul 15, asemenea vv. 6-8, se referă la mărturia Sfântului Ioan Botezătorul. Majoritatea criticilor au considerat aceste versete ca fiind adaosuri posterioare introduse în structura inițială a poemului. Scopul introducerii lor i-ar fi vizat pe ucenicii Sfântului Ioan Botezătorul, care-l socoteau pe Botezător a fi Mesia. Versetul 15 vrea să evidențieze faptul că Ioan Botezătorul este «mai mic» decât Iisus. Prepoziția «***émprosthen***» poate asuma două înțelesuri: temporal sau spațial. Adesea este tradus «El era înaintea mea; El m-a precedat». X. L. - Dufour preferă aspectul spațial, și traduce: «El era mai presus de mine», în sens calitativ, de superioritate[81]. Relația istorică nouă dintre Ioan Botezătorul și Logosul Întrupat, revelația ultimă și definitivă a lui Dumnezeu, se întemeiază pe prioritatea absolută a Celui ce ca Logos «era» cu Dumnezeu și «era» Dumnezeu (cf. In 1, 1 - 2).

«Și din plinătatea Lui noi toți am luat, și har peste har» (v. 16). După mărturia Sfântului Ioan Botezătorul revine în atenție experiența și mărturia celor ce au crezut, a comunității ucenicilor. Cei care au crezut și au primit Cuvântul Întrupat au devenit părtași plinătății (***plēroma***) darurilor Fiului Unul-Născut. Substantivul ***plēroma*** se întâlnește numai aici, în Evanghelia Sfântului Ioan, și exprimă darul revelației eshatologice, adică al adevărului plenar pe care Dumnezeu l-a revelat prin Iisus Hristos. Comunitatea credincioșilor își mărturisește propria credință și-I mulțumește lui Dumnezeu pentru plinătatea darurilor revărsate prin Hristos și pentru participarea la viața dumnezeiască.

Pentru o mai bună înțelegere a termenului (***plēroma***), este importantă și mărturia textelor din tradiția paulină, în care este proclamat rolul unic al Mântuitorului Iisus Hristos în planul Sfintei Treimi (cf. Ef 1, 10, 23; 3, 19; Col 1, 19; 2, 9). În ultimul text citat, Coloseni 2, 9, se afirmă că cei

81. Cf. X. L. - DUFOUR, „Lettura dell'Evangelo...", p. 183.

care au crezut în Iisus Hristos participă la plinătatea dumnezeirii «care întru El locuiește trupește». Această afinitate lexicală ne invită să interpretăm afirmația prologului Sfântului Ioan în contextul celebrativ al Bisericii primare, pentru care Logosul Întrupat este lăudat și mărturisit ca izvor inepuizabil de daruri mântuitoare. În acest sens trebuie interpretată expresia «***háris antì háritos***». Prepoziția «***antì***» indică un anumit raport între două entități. Dintre posibilele înțelesuri, «în loc de, după, în schimbul a», este de preferat cel ce indică corespondența, în sensul progresiv sau inclusiv, dată fiind construcția frazei și contextul. Unii exegeți au asimilat prepoziția «***antì***» cu «***epí*** = peste» și au interpretat-o în sensul unei acumulări de daruri, de unde și traducerea «har peste har». «Căci din plinătatea Fiului, țâșnind ca dintr-un izvor neîncetat, dărnicia harismelor vine în fiecare suflet care s-ar arăta vrednic de a le primi»[82].

Mulți Părinți ai Bisericii au interpretat «har peste har» în sensul celor două iconomii ale mântuirii: iconomia Vechiului Testament, care derivă din Legea lui Moise, și iconomia Noului Testament, care a venit prin Iisus Hristos (cf. și v. 17). Însă această viziune nu corespunde sensului prologului, iar Sfântul Ioan nu contrapune cele două iconomii. Totuși, potrivit contextului, este posibilă ideea desăvârșirii revelației veterotestamentare, parțială și provizorie, cu revelația plenară a lui Dumnezeu prin Fiul Său Unul-Născut, Mântuitorul Iisus Hristos. Ar fi vorba atunci de două etape succesive; prima a avut de fapt scopul de a pregăti manifestarea harului și a adevărului, iar cea de a doua, de a desăvârși revelația veterotestamentară prin întruparea Cuvântului.

Mi se pare corectă interpretarea lui X. L. Dufour: primul har este cel al Logosului neîntrupat («***ásarkos***»), pre-

82. SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Comentariu ...", p. 119.

zent în ordinea rațională a creației, iar cel de al doilea este, de fapt, harul desăvârșit, darul plenar al lui Dumnezeu prin Logosul Întrupat (***«énsarkos»***) în Persoana istorică a lui Iisus Hristos[83]. Astfel putem afirma existența unei continuități în istoria mântuirii: mai întâi harul revelației Logosului dintru început, din momentul creației de-a lungul istoriei; apoi harul adevărului plenar prin întruparea Fiului Unul-Născut din Tatăl.

Astfel se explică menționarea în paralel a celor două personalități istorice, Moise și Iisus Hristos, în v. 17. Structura v. 17 este perfect simetrică și are scopul de a evidenția rolul îndeplinit în istoria mântuirii de Moise și de Iisus Hristos[84]:

«Pentru că Legea (Torah)	*harul și adevărul*
*s-a dat (**edóthē**)*	*au venit (**egéneto**)*
prin Moise;	*prin Iisus Hristos».*

Între cele două propoziții paralele nu există opoziție, ci progresie, care merge de la Lege spre Harul adevărului. Acest adevăr depășește Legea, care este numai o manifestare incompletă, și revelează ceea ce Dumnezeul Legământului a vrut să comunice lui Israel încă de la alegerea sa ca popor al lui Dumnezeu.

Prin Moise a fost dăruită de Dumnezeu Legea (***Tōrāh*** = «direcția de urmat, instrucțiunea divină», de la verbul ***yārā*** = «a arunca, a lansa o săgeată, de unde, a urma o direcție»). Moise este, așadar, un intermediar: a primit Legea de la Dumnezeu și a transmis-o poporului. Deja Legea este un dar gratuit, cuvântul lui Dumnezeu și învățătura de urmat, semnul unei solicitări venite din partea lui Dumnezeu, Care manifestă voința Sa prin intermediul porun-

83. Cf. Cf. X. L. - DUFOUR, „Lettura dell'Evangelo...", p. 187 - 188.

84. Cf. R. FABRIS, „Giovanni... ", p. 157; vezi și X. L. - DUFOUR, „Lettura dell'Evangelo...", p. 188 ș.u.

cilor Sale și a făgăduințelor făcute de El. Legea vestește, așadar, ceea ce Dumnezeu voiește să facă pentru poporul Său, dar, în același timp, aduce la cunoștința poporului ceea ce El Însuși dorește ca poporul să facă în conformitate cu voia Sa. Chiar și poruncile date de Dumnezeu și însumate în Legea lui Moise sunt percepute ca semne ale prezenței lucrării lui Dumnezeu în lume: prin ele, Israel poate să cunoască ceea ce Dumnezeu dorește și voiește. Valoarea supremă a omului, dorința lui cea mai profundă nu constă în emanciparea propriei voințe. Omul care se lasă călăuzit de acest criteriu simte porunca lui Dumnezeu ca fiind o prescripție apăsătoare, greu de îndeplinit, ca pe o limitare a liberului arbitru; atitudinea sa este centrată asupra propriului eu și asupra propriei libertăți. Când însă omul acceptă porunca lui Dumnezeu ca dar al iubirii și al milostivirii lui Dumnezeu, atunci dorința cea mai mare a omului este aceea de a-L căuta și de a trăi în comuniune cu Dumnezeu. Omul își orientează atunci viața pe verticală, într-o relație de iubire și ascultare, bucurându-se că a ajuns să-L cunoască și să-L iubească. În acest sens, Legea lui Moise a fost un mare dar. «Un har a dat lumii și Legea, chemând spre cunoașterea lui Dumnezeu, scoțând pe cei rătăciți de la slujirea la idoli, și, pe lângă aceasta, arătând răul și învățând binele, dar nu în mod desăvârșit, ci pedagogic și folositor. Dar adevărul și harul prin Unul - Născut nu introduc binele prin chipuri, nici nu arată cele de folos prin umbre, ci prin porunci strălucitoare și atotcurate, și călăuzesc spre cunoștința adevărată prin credință. Legea a dat duhul robiei spre frică, iar Hristos, Duhul înfierii spre libertate»[85].

Însă ceea ce Dumnezeu ne-a dăruit prin Fiul Său Întrupat depășește orice dar și har al primului Legământ. Mântuitorul Iisus Hristos nu este un intermediar asemenea lui

85. SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Comentariu ...", p. 122.

Aceasta este noutatea absolută pe care Iisus Hristos ne-a făcut-o cunoscută (***exēgēsato***). Până la întruparea lui Hristos, a fost validă afirmația: «pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată» (In 1, 18); după întrupare, «cine M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl» (In 14, 9).

Cel ce se află într-o relație filială permanentă cu Tatăl - după cum sugerează participiul prezent (***ho ōn***) (cf. v. 18) - este Logosul Întrupat, recunoscut ca Unul-Născut din Tatăl și mărturisit în comunitatea celor credincioși ca fiind Unicul și definitivul Mijlocitor al darurilor mântuitoare și al revelației depline. În încheierea prologului, Sfântul Ioan Îl identifică pe Logosul Întrupat. El poartă un nume și un titlu: Iisus Hristos.

Ultimul verb care încheie imnul hristologic face trecerea spre începutul istoric al Evangheliei: «Acela L-a făcut cunoscut (***exēgēsato***)». Pentru a stabili această trecere, Evanghelistul a ales un verb rar, fără complement. Verbul «***exēgéomai***» se întâlnește de șase ori în Noul Testament, dintre care de cinci ori în opera lucană, cu sensul de «a istorisi, a povesti, a nara», iar în textul nostru, In 1, 18. În tradiția biblică, acest termen se întâlnește în textele sapiențiale și apocaliptice: numai Dumnezeu poate face cunoscută înțelepciunea ascunsă; slava Sa trebuie să fie proclamată de toți (Iov 28, 27). În prologul Sfântului Ioan, verbul trebuie înțeles în sensul de «a povesti» sau de «a explica în detaliu». Verbul «***exēgéomai***» este folosit pentru a indica relatarea unui eveniment de către un martor ocular (Mc 5, 16; 9, 9). În acest sens trebuie înțeles Fiul Unic, ca fiind singurul trimis al lui Dumnezeu; «El ne-a făcut cunoscut, explicat în detaliu, povestit» ceea ce a văzut la Tatăl Său[88]. Astfel, revelația a devenit istorică în Persoana Mântuitorului Iisus Hristos.

88. Cf. Cf. X. L. - DUFOUR, „Lettura dell'Evangelo...", p. 200.

PARTEA II

«Evanghelia copilăriei» Mântuitorului Iisus Hristos (Matei 1–2 și Luca 1–2)

Introducere

Primele două capitole din Evangheliile după Matei și Luca conțin așa-zisa «Evanghelie a copilăriei lui Iisus», adică o serie de episoade semnificative despre nașterea Mântuitorului Hristos și despre anii care au precedat începutul propovăduirii Sale, după botez.

Numai Matei și Luca, dintre cei patru evangheliști, au dedicat fiecare câte două capitole acestei perioade din viața Mântuitorului. Aceste pagini evanghelice sunt cu siguranță dintre cele mai semnificative, deoarece în istoria creștinismului antic și modern au inspirat scriitori și muzicieni, au făcut să vibreze inimile celor mai umili, dar și ale marilor învățați. Această «Evanghelie a copilăriei lui Iisus» constituie o pagină de adevărată literatură universală. Tocmai din acest motiv, riscă să fie considerată un fel de colecție ce cuprinde relatări folclorice sau mituri, în care supranaturalul abundă: comunicări angelice, zămisliri neprihănite, filiații divine, considerate de mulți contemporani fie elucubrații puerile, datorate unei mentalități pre-științifice, fie theologumene, expresii plastice ale unui adevăr care trebuie demitizat pentru a fi decodificat mesajul pe înțelesul cititorul modern. Interpretarea acestor capitole a fost foarte variată: de la suspiciunea aproape generalizată că aceste pagini evanghelice nu au nici un fundament istoric, până la încercarea de a armoniza cele două versiuni.

În primele secole, teologii și Părinții Bisericii, sub presiunea ereziilor, au elaborat o învățătură logică și coerentă despre taina lui Dumnezeu. Simbolurile Bisericilor apostolice din diferite zone geografice concordă în a mărturisi întruparea prin puterea Duhului Sfânt (*conceptus de Spirito Sancto*) și nașterea Mântuitorului din Fecioara Maria (*natus ex Maria Virgine*). Prin Simbolul de credință niceo-constantinopolitan, Biserica mărturisește: «Care, pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire, S-a pogorât din ceruri și S-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria și S-a făcut om...». Crezul se referă, așadar, la originea, pătimirea, moartea și Învierea Mântuitorului Hristos, fără să afirme însă nimic despre viața Sa publică. Acest interes al Bisericii primelor secole se datorează faptului că ea a trebuit să clarifice și să definească ortodoxia credinței în fața ereziilor hristologice, pnevmatologice și mariologice. Definiția dogmatică a Sinodului de la Efes (431 d. Hr.), care o definește pe Fecioara Maria ***theotókos***, «Născătoare de Dumnezeu», depinde și rămâne strâns legată de dogma hristologică potrivit căreia ***Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu Întrupat***.

În secolele care au urmat, mai ales în perioada Reformei, în Occidentul creștin, mariologia, alături de papalitate, de ierarhia bisericească harică au constituit argumente care i-au separat pe catolici de protestanți. Reformatorii s-au concentrat aproape în exclusivitate asupra rolului Mântuitorului Hristos și a gratuității harului, lăsând în umbra preocupărilor aceste capitole din crezul Bisericii, despre *originea Mântuitorului Iisus Hristos*.

În perioada modernă, mai ales începând cu Iluminismul, sub influența filosofiilor și a ideologiilor timpului, s-a născut o nouă abordare a textului biblic. În această perioadă s-a revendicat autonomia exegezei așa-zis științifice

(critica istorică, literară, textuală) față de învățătura dogmatică și tradițională a Bisericii. Istorisirile despre nașterea și învierea Mântuitorului Iisus Hristos, care constituiseră în Biserica primară motivul celor mai importante controverse, au fost reluate și supuse dezbaterii din perspectivele cele mai diferite.

D. Strauss, în 1835, a marcat începutul folosirii metodei istorico – critice în științele biblice, considerând aceste episoade ale copilăriei lui Iisus drept *theologoumena*, deci creații literare, istorisiri fictive pentru a exprima idei teologice, o înveșmântare artificială în forma unei istorisiri, o teologie în imagini[89].

Religionsgeschichtliche Schule, ai cărei reprezentanți ilustri pot fi considerați A. Reitzenstein și W. Bousset, citează o serie de exemple preluate din istoria diferitelor religii, în care sunt narate nașteri extraordinare - chiar virginale - ale unor eroi, împreună cu peripețiile din timpul fugii lor din fața dușmanilor. Istorisirile copilăriei lui Iisus ar fi, potrivit reprezentanților acestei școli, un fel de calchiere a celorlalte literaturi. De fapt, mitul nașterii miraculoase a copilului mântuitor este pretutindeni răspândit în lumea antică, din Egipt până în India[90].

Faraonul egiptean era născut în mod miraculos ca fiu al lui Dumnezeu: din Dumnezeul spiritual Amon-Ra, în persoana regelui în funcție, și din regina fecioară. În mitologia greco-elenistică zeii contractează «căsătorii sacre» cu fiicele oamenilor, din care pot să se nască fii divini, precum Perseu și Heracle, sau personaje istorice ca Homer, Platon, Alexandru cel Mare sau Octavian Augustus.

89. Cf. R. LAURENTIN, *I Vangeli dell'infanzia di Cristo* (Cinisello Balsamo, 1985), p. 11; vezi și p. 516 - 517.

90. Cf. H. KÜNG, *Credo. La fede, la chiesa e l'uomo contemporaneo* (Milano, 1996), p. 49.

Însă aceste comparații dintre relatările evanghelice despre nașterea lui Iisus și textele păgâne au fost dezmințite o dată cu publicarea în 1922 a operei lui H. L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, prin care era ilustrată afinitatea dintre textele evanghelice și mediul iudaic în care s-au născut. A devenit atunci limpede că relatările neotestamentare despre nașterea din Fecioară a Mântuitorului Iisus Hristos nu au o legătură directă cu mediul istoriei religiilor, ci cu Biblia Vechiului Testament. În cazul relatărilor Sfântului Evanghelist Matei, episoadele despre Iisus au fost interpretate în legătură cu istoria lui Moise din tradiția iudaică. Astfel, literatura iudaică devenea un punct de referință pentru interpretare. Pentru relatările copilăriei lui Iisus istorisite de Evangheliștii Matei și Luca, există, așadar, modele și paralele în Biblia ebraică. Istoriile Vechiului Legământ și ale Noului Legământ erau, astfel, îmbinate și dobândeau însemnătatea unei istorii profetice care s-a desăvârșit în Hristos.

Diferențele dintre narațiunile neotestamentare și miturile antice sunt semnificative. În primul rând, vestirea și acceptarea evenimentului zămislirii în Fecioara Maria are loc prin cuvânt, fără să se confunde Dumnezeu cu omul, într-un context duhovnicesc, lipsit complet de orice element erotic. Fecioara Maria nu este prezentată ca o ființă cerească distribuitoare de har, ci ca o ființă umană care s-a învrednicit de binecuvântarea lui Dumnezeu și care mărturisește nu numai adevărata umanitate a lui Iisus, ci și originea Sa de la Dumnezeu; de aceea Fecioara Maria este importantă pentru credința creștină ca mamă a lui Iisus, ca exemplu și model de credință creștină și ca mărturie profetică a lucrării lui Dumnezeu. În al doilea rând, Duhul Sfânt nu este văzut ca partener în momentul conceperii lui Iisus sau ca tată, ci ca putere activă în zămislirea lui Iisus.

«Principala deosebire constă însă în faptul că, în textele păgâne, divinitatea apare întotdeauna ca o putere fecundă, roditoare, fiind prezentată, așadar, mai mult sau mai puțin sub un aspect trupesc, de unde și faptul că paternitatea „copilului mântuitor" apare în sens fizic»[91].

În ceea ce privește realitatea istorică și sensul teologic al narațiunilor despre nașterea din Fecioara Maria, trebuie spus că ele nu sunt un rezumat al unui fapt biologic, ci interpretarea realității cu ajutorul unui simbol originar. Un simbol, plin de sens, despre faptul că prin Iisus Hristos, Dumnezeu a dat omului și istoriei lumii un început într-adevăr nou[92].

«Zămislirea lui Iisus este o nouă creație, și nu o generare din partea lui Dumnezeu. De aceea, Dumnezeu nu devine un fel de tată biologic al lui Iisus; și atât Noul Testament, cât și teologia bisericească n-au văzut niciodată în această relatare - respectiv în evenimentul istorisit de ea - fundamentul adevăratei divinități a lui Iisus, al „filiațiunii Sale divine"... Filiațiunea divină despre care vorbește credința nu e un fapt biologic, ci unul ontologic; este un eveniment care se petrece nu în timp, ci în veșnicia lui Dumnezeu: Dumnezeu e dintotdeauna Tată, Fiu și Duh; conceperea lui Iisus nu vrea să spună că se naște din nou Dumnezeu, ci că Dumnezeu ca Fiu, în omul Iisus, atrage la Sine creatura umană în așa fel, încât El Însuși „este" om»[93]. Acesta este sensul hristologic și teologic al nașterii din Fecioară.

R. Bultmann, chiar dacă pleacă de la alte supoziții, clasifică istorisirile despre copilăria lui Iisus printre «legende»;

91. J. RATZINGER, *Introducere în creștinism: prelegeri despre Crezul apostolic* (Iași, 2004), p. 191.
92. Cf. H. KÜNG, „Credo...", p. 50 - 51.
93. J. RATZINGER, „Introducere în creștinism...", p. 191.

potrivit lui, este vorba de naraţiuni religioase ziditoare, care trebuie incluse în sfera limbajului fantastic şi mitologic. Bultmann crede că naşterea din Fecioară, după Matei şi Luca, poate fi considerată drept legendă sau sagă «etiologică», ce trebuie să ofere o «justificare» (cf. gr. *aitia*) filiaţiei dumnezeieşti a lui Iisus. Potrivit poziţiilor extreme ale unor teologi, supranaturalul a devenit sinonim cu irealul. Exegeţii din ultima vreme, chiar dacă în marea lor majoritate afirmă istoricitatea celor relatate de Matei şi Luca, totuşi sunt împărţiţi în ceea ce priveşte determinarea gradului de veridicitate. Pretenţia de adevăr a oricărei scrieri trebuie să fie judecată potrivit genului literar sau potrivit specificului formei literare a scrierii în chestiune.

Cu această cercetare a genurilor literare s-a ocupat «studiul critic al formelor», *Formgeschichte*, inaugurat în exegeza sinopticilor de către Martin Dibelius şi Rudolf Bultmann. Exegeţii care au aplicat metoda *Formgeschichte* în studiul «Evangheliei copilăriei» au dorit să investigheze şi să analizeze originea şi istoria tradiţiei orale, pre-literare, ce se află dincolo de textul scris. *Formgeschichte* a folosit la crearea unei punţi între forma literară (sau genul literar: *Form* sau *Gattung*) şi mediul ei de origine (*Sitz im Leben*), întrebându-se care ar fi fost în comunitatea bisericească primară situaţiile precise în care s-a formulat şi dezvoltat fiecare relatare.

Concluzia a fost că relatările din Mt 1 - 2 şi Lc 1 - 2 ar fi, toate, inventate şi că ele au fost redactate cu scopul de a prezenta măreţia lui Hristos înviat, aşa cum reiese din arătărilor Sale post-pascale.

Metoda *Formgeschichte* a contribuit la evidenţierea fazei orale în formarea Evangheliilor şi a trezit interesul pentru Persoana istorică a Mântuitorului Iisus Hristos. Tradiţia neotestamentară, aşadar, şi-a avut originea şi şi-a dobândit

forma în comunitatea creştină, în Biserica primară, trecând de la propovăduirea lui Iisus Însuşi, la propovăduirea ce proclamă că Iisus este Hristos. Cu toate acestea, i-a redus pe evanghelişti la simpli culegători de material, care n-ar fi avut vreo contribuţie personală la redactarea Evangheliilor.

Începând cu anul 1950, exegeţii germani H. Conzelmann (contribuţii la studierea Evangheliei după Luca), W. Marxen (Marcu), W. Trilling (Matei) au elaborat şi au aplicat o altă metodă, numită *Redaktionsgeschichte* («studiul critic al redactării»), prin care au căutat să pună în lumină contribuţia personală a fiecărui evanghelist şi orientările teologice care i-au călăuzit în munca de redactare. Astfel, evangheliştilor li s-a restituit demnitatea de autori, pe care Formgeschichte le-o negase.

În ultimele decenii ale secolului XX, exegeza biblică a reuşit să producă nenumărate studii asupra textelor din Mt 1-2 şi Lc 1-2, reînnoind interesul pentru aceste istorisiri de mare actualitate. Din producţia de studii recente, două monografii au marcat studierea «Evangheliei copilăriei lui Iisus» în mod special. Este vorba de monografia exegetului american R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (Londra, 1977) şi a exegetului francez R. LAURENTIN, *Les Évangiles de l'enfance du Christ. Vérité de Noël au-delà des mythes. Exégèse et sémiotique-historicité et théologie* (Desclée de Brouwer, 1982).

Prin aplicarea metodei istorico - critice, R. Brown a căutat să reconstituie diferitele etape prin care au trecut relatările «Evangheliei copilăriei», comparându-le cu modelele biblice şi extrabiblice. Este o abordare clasică ce se regăseşte în majoritatea comentariilor din ultima vreme. R. Laurentin, fără să desconsidere valoarea metodei istorico–critice, pe care de altfel o şi foloseşte, se aventurează într-o nouă metodă exegetică, cea semiotică.

După această scurtă trecere în revistă a celor mai importante abordări din istoria interpretării textului, vom trece la prezentarea generală a ceea ce este specific fiecărei relatări despre originea Mântuitorului Iisus Hristos, potrivit Evangheliilor canonice, încercând să evidențiem contribuția fiecărui evanghelist și perspectiva teologică proprie.

Originea și veridicitatea istorică

Plecând de la aceste încercări de abordare, trebuie să admitem că aceste capitole ridică, pentru cititori, exegeți sau simpli credincioși, o serie de probleme istorice, literare și teologice.

Din punct de vedere istoric, «Evanghelia copilăriei» ridică o serie de probleme la nivelul izvoarelor sau surselor documentare, din punctul de vedere al verosimilității datelor istorice la care se referă, dar și din punctul de vedere al redactării acestor istorisiri. La nivelul izvoarelor, se pune întrebarea: când au apărut aceste relatări? Schema kerygmei primare, reflectată în Evangheliile după Matei și Ioan, în cuvântările din Faptele Apostolilor și în primele mărturisiri de credință și imne din Epistolele pauline, acordă atenție prezentării lui Iisus mort, înviat și înălțat la cer (cf. 1 Cor 15, 3 - 4; Rm 1, 3 - 4; 1 Tes 1, 9 - 10; FA 2, 23 - 24), fără să arate vreun interes pentru originea lui Iisus. Schema fundamentală a Evangheliilor este rezumată în cuvintele Sfântului Petru din FA 10, 37 - 43: «*Voi știți cuvântul care a fost în toată Iudeea, începând din Galileea, după botezul pe care l-a propovăduit Ioan, [adică despre] Iisus din Nazaret, cum a uns Dumnezeu cu Duhul Sfânt și cu putere pe Acesta, Care a umblat făcând bine și vindecând pe toți cei asupriți de diavolul, pentru că Dumnezeu era cu El. Și noi suntem martori pentru toate cele ce a făcut El și în țara iudeilor, și în Ierusalim;*

pe Acesta L-au omorât, spânzurându-L pe lemn. Dar Dumnezeu L-a înviat a treia zi și I-a dat să Se arate, nu la tot poporul, ci nouă, martorilor, dinainte rânduiți de Dumnezeu, care am mâncat și am băut cu El după învierea Lui din morți. Și ne-a poruncit să propovăduim poporului și să mărturisim că El este Cel rânduit de Dumnezeu să fie judecător al celor vii și al celor morți. Despre Acesta mărturisesc toți proorocii, că tot cel ce crede în El va primi iertarea păcatelor, prin numele Lui».

În textul acesta întâlnim atât o sinteză a kerygmei, adică a propovăduirii Evangheliei, cât și cea mai scurtă și esențială „biografie" a Mântuitorului Iisus Hristos. „Începutul" îl constituie Botezul Mântuitorului de către Sfântul Ioan Botezătorul, deoarece din acel moment El a început să Se manifeste public în Israel, ca Fiul lui Dumnezeu și ca Mesia (cf. Mt 3, 17; Mc 1, 11; Lc 3, 22; In 1, 34).

Evanghelia după Marcu, considerată a fi cea mai veche dintre Evangheliile sinoptice, nu cunoaște aceste relatări și, urmând cea mai veche tradiție a faptelor și cuvintelor Mântuitorului (cf. FA 1, 21 - 22), începe expunerea evenimentelor cu propovăduirea Sfântului Ioan Botezătorul și cu Botezul lui Iisus. Evanghelia după Ioan, deși se deschide printr-un prolog în formă imnică, despre pre-existența lui Iisus ca Logos din veșnicie, de o ființă cu Dumnezeu-Tatăl, urmează aceeași expunere a faptelor ca și Marcu.

De nașterea lui Iisus, Sfântul Pavel nu s-a arătat interesat; în afară de afirmația «născut din femeie» (Gal 4, 4), nu întâlnim referiri explicite. Probabil că nu este vorba de tratarea cu indiferență a temei, ci de o prioritate pe care a impus-o propovăduirea Evangheliei în primii ani de după Învierea Domnului. De altfel, Sf. Pavel nu se referă la nici o minune a lui Iisus, nu citează aproape niciodată din cuvintele Mântuitorului, însă acest lucru nu înseamnă că nu-i erau cunoscute.

Întrebările legate de originea lui Iisus au apărut într-un al doilea moment al gândirii creştine, şi ele şi-au găsit răspunsul în Evangheliile după Matei şi Luca. Fiecare a reelaborat tradiţii familiare care au provenit, probabil, de la Fecioara Maria, de la Iosif, Zaharia, Elisabeta, Ioan Botezătorul, Simeon, Ana, de la magi, de la păstorii din Betleem şi pe care primele două generaţii de creştini le-au dezvoltat şi consemnat în scris. În felul acesta, astfel de tradiţii au părăsit lumea familiară şi au devenit parte integrantă a Evangheliei. Originea Mântuitorului Iisus Hristos, aşadar, a constituit doar un interes secundar, ce s-a datorat credinţei în Hristos mort şi Înviat. Matei şi Luca s-au referit la copilăria lui Iisus nu pentru a completa nişte informaţii care ar fi lipsit. Cercetarea lor are în primul rând un caracter hristologic, după cum reiese şi din prologul Evangheliei Sfântului Ioan, care mai face un pas în aprofundarea originii Mântuitorului şi, depăşind barierele timpului, ajunge să se întrebe şi să contemple preexistenţa Cuvântului din veşnicia Sfintei Treimi.

Evangheliile după Matei şi Luca urmează totuşi tradiţii diferite, proprii, cărora le-au dat o formă narativă numai către anul 70 d. Hr., în funcţie de scopul redactării lor. Acest fapt nu înseamnă că aceste episoade adunate în «Evanghelia copilăriei» trebuie datate în această perioadă, mai ales că nu numai Luca, ci şi Matei s-au folosit, cu siguranţă, de izvoare orale sau scrise anterioare lor. Astfel, dacă prima propovăduire creştină a fost interesată să proclame şi să redea în scris kerygma esenţială despre moartea şi Învierea Mântuitorului (cf. Epistolele Sf. Pavel), în perioada imediat următoare, ucenicii Mântuitorului au început să adune, să organizeze şi să redacteze, în lumina evenimentului pascal, colecţii de sentinţe, cuvinte şi fapte ale Mântuitorului şi să se întrebe în legătură cu originea

Sa însăşi. Astfel, în cultul Bisericii primare, au început să se contureze primele rezumate despre învăţătura şi viaţa Mântuitorului, care să fie de folos anamnezei liturgice şi misiunii Bisericii în lume. Aşa s-au născut imnele hristologice pe care le întâlnim în Epistolele către Filipeni (Flp 2, 6-11), Coloseni (Col 1, 12-20), până la prologul Evangheliei după Ioan (In 1, 1-18), dar şi preocuparea de a aduna, de a decanta, de a păstra şi de a transmite informaţiile despre primii ani din viaţa Pruncului Iisus. În acest sens, putem afirma că relatările despre copilăria lui Iisus constituie, de fapt, o reflecţie teologică, potrivit genului literar folosit de fiecare evanghelist şi potrivit canoanelor impuse de istoriografia vremii.

În ceea ce priveşte datele istorice pe care Sfântul Luca le-a introdus în expunerea copilăriei Mântuitorului, ele au scopul de a-l orienta pe cititor şi de a încadra într-un context istoric faptele narate: «Era în zilele lui Irod, regele Iudeii...» (Lc 1, 5) sau: «În zilele acelea a ieşit poruncă de la Cezarul Augustus să se înscrie toată lumea. Această înscriere s-a făcut mai întâi pe când Quirinius ocârmuia Siria» (Lc 2, 1 - 2). Este clar că prima referinţă istorică este în acord cu mărturia paralelă din Mt 2, 1, în timp ce recensământul lui Quirinius rămâne numai probabil, dacă ţinem seama de mărturia lui Iosif Flaviu, care datează acest recensământ în anul 6 d. Hr., şi de informaţiile fragmentare de care dispunem, despre schimbările administrative din Imperiul roman în acea perioadă istorică. În orice caz, astfel de preocupări istorice din partea Sfântului Luca sunt foarte semnificative, deoarece cu ajutorul lor el vrea să-şi întemeieze teologia sa: o teologie narativă, care nu vrea să devină mitologie sau gnoză, şi de aceea îi oferă suportul real - istoric al desfăşurării evenimentelor.

În ceea ce priveşte redactarea acestor capitole, se ridică problema dacă ele au într-adevăr un caracter istoric sau

sunt pur și simplu istorisiri ziditoare de suflet. Răspunsul nu este simplu, mai ales pentru că modul nostru de a concepe istoria nu coincide cu cel al anticilor, pentru care manipularea faptelor era permisă și acceptată. În ceea ce-l privește pe Sfântul Luca, el face o declarație foarte importantă în prologul Evangheliei sale, care precedă aceste capitole despre copilăria Mântuitorului. El afirmă că a întreprins munca sa de redactare numai «după ce a urmărit toate cu de-amănuntul, de la început» (Lc 1, 3) și după ce și-a ordonat materialul adunat în scopul de a întări credința cititorului său. Din aceste afirmații mi se pare că reiese destul de evident faptul că Sfântul Luca s-a folosit de date obiective, transmise de martori oculari ai evenimentelor, demni de încredere, pe care le-a redactat în baza reflecției sale teologice, pentru a sublinia sensul și importanța Persoanei Mântuitorului Hristos pentru omul care prin credință și-a asumat condiția de ucenic al Său.

Din punct de vedere literar, este clar că *istorisirea Sfântului Matei* nu coincide cu cea a Sfântului Luca. Cei doi evangheliști au folosit izvoare diferite, care uneori se întâlnesc la amândoi, dar care oferă și interpretări paralele. Dacă pentru Sfântul Luca personajul-cheie îl constituie Fecioara Maria, Sfântul Matei îl alege, în schimb, pe Dreptul Iosif, deoarece primul evanghelist în ordine canonică adoptă în Evanghelia sa o perspectivă specific iudaică, dar și juridică: Iisus este Mesia deoarece este Fiul «legitim» al lui Iosif, descendentul regelui David[94].

Unele diferențe dintre cele două versiuni ar putea fi armonizate, însă este de preferat să fie respectată perspectiva fiecărui evanghelist. În Matei, numai Iosif primește de la un înger vestea zămislirii neprihănite a lui Iisus; în Luca, în mod firesc, numai Maria primește o astfel de revelație.

94. Cf. J. - L. SKA, *Cose nuove e cose antiche (Mt 13, 52). Pagine scelte del Vangelo di Matteo* (Bologna, 2004), p. 37.

Cele două relatări nu se contrazic, fapt ce a permis fuziunea lor în re-formulările creștine posterioare.

Mai greu de armonizat sunt relatările diferite ale călătoriilor lui Iosif și Mariei din cele două narațiuni ale copilăriei, precum și cadrele geografice care stau la baza celor două istorisiri. În cazul expunerii *Sfântului Matei*, prima localitate menționată în partea narativă (1, 18 - 2, 23) este Betleemul Iudeii (2, 1). Deoarece în acest moment al narațiunii nu există nici o indicație despre schimbarea locului, cititorul care cunoaște numai istoria relatată de Matei, în mod firesc consideră că și relatarea precedentă despre «vestea adusă Dreptului Iosif» (1, 18-25) este localizată în Betleem. Acest fapt concordă perfect cu detaliile prezentate în istoria magilor. Magii îi găsesc pe Maria și Iosif când erau «în casă» (Mt 2, 11), și nu într-un grajd sau într-o grotă. Probabil că este vorba despre casa lui Iosif și a Mariei care locuiau la Betleem ?! Acest fapt concordă foarte bine și cu faptul că Irod cel Mare, informat de magi despre împrejurările arătării stelei (pentru a calcula vârsta Pruncului), poruncește uciderea tuturor copiilor din Betleem și din zonele învecinate, copii «care aveau de la doi ani în jos». Matei subliniază acest fapt, adăugând următoarea explicație: «după timpul pe care îl aflase de la magi» (2, 16). Cu alte cuvinte, relatarea Evanghelistului Matei nu presupune că Iisus fusese abia născut când au sosit magii. Pentru a fi sigur de uciderea lui Iisus, Irod a trebuit să ucidă copiii, chiar și pe cei de doi ani. Este evident că la Matei nu avem de a face, ca în Evanghelia după Luca, cu o naștere care a avut loc în urma unei călătorii rapide, de la Nazaret la Betleem, urmată de o reîntoarcere imediată la Nazaret, după ce mai întâi zăboviseră și la Ierusalim.

Evanghelistul Matei consideră Betleemul ca fiind locul rezidenței permanente a Dreptului Iosif, astfel încât el tre-

buie să explice de ce Iisus a ajuns să trăiască la Nazaret, motiv pentru care a fost chemat «***nazōraios*** sau ***nazarénos***». Expunerea Evanghelistului Matei parcurge un lung ocol, plecând de la Betleem pentru a ajunge la Nazaret. Mai întâi Familia Sfântă fuge în Egipt (Mt 2, 13 - 15), episod ce nu se regăsește în relatarea Sfântului Luca. După reîntoarcerea din Egipt, Dreptul Iosif s-a temut să se stabilească în Iudeea (la Betleem), deoarece Arhelau, fiul lui Irod cel Mare, domnea în locul tatălui său. Soluția aleasă de Iosif de a merge în Galileea este totuși curioasă, de vreme ce acolo domnea un alt fiu al lui Irod cel Mare, Irod Antipa, acela care-l va ucide pe Sfântul Ioan Botezătorul.

Evanghelistul Matei încheie prezentarea peregrinării lui Iosif istorisind că «venind [Iosif] a locuit în orașul numit Nazaret» (2, 23). Este greu de presupus că o astfel de expresie reflectă revenirea familiei în vechea ei patrie, deoarece formularea lasă să se înțeleagă că Nazaretul nu făcea parte din orizontul mental al autorului sau al cititorului înainte de stabilirea Sfintei Familii la Nazaret. Aceeași formulare este folosită pentru a descrie schimbarea rezidenței lui Iisus adult de la Nazaret la Capernaum, centrul activității Sale în Galileea: «Și părăsind Nazaretul, a venit și a locuit la Capernaum» (Mt 4, 13). Aceasta este prima călătorie a lui Iisus la Capernaum, întreprinsă cu scopul de a-Și stabili acolo noua rezidență, și astfel se înțelege că textul paralel din Mt 2, 23 se referă la prima călătorie a lui Iosif la Nazaret, întreprinsă pentru a-și stabili noua rezidență, deoarece Betleemul devenise prea periculos. Așadar, schema geografică mai complexă a relatării copilăriei lui Iisus, potrivit Sfântului Matei, se sprijină pe schimbarea Betleemului, locul originar al lui Iosif, cu Nazaretul, noua localitate în care a aflat refugiu, așezare populată de vechi descendenți ai familiei regale a lui David, reîntorși din exil și stabiliți aici.

Sfântul Luca prezintă o schemă geografică opusă. În momentul Bunei-Vestiri, atât Maria (explicit), cât și Iosif (implicit) se aflau în Nazaret, Galileea (Lc 1, 26 - 27). Vestea că Elisabeta a rămas însărcinată cu viitorul Botezător al Domnului o determină pe Maria să-și viziteze rudenia care locuia în zona colinară a Iudeii, iar după această vizită este evident că Maria se reîntoarce la «casa sa» (Lc 1, 56), adică în Nazaret. Așadar, trebuia găsit un alt motiv de către Luca pentru prezența Mariei la Betleem, când S-a născut Iisus. Pentru Sfântul Luca explicația o constituie recensământul decretat de Cezarul Augustus în timpul când Quirinius era guvernatorul Siriei (Lc 2, 1). Din păcate, acest recensământ (care trebuie să fi avut loc în anul 5 - 6 î. Hr.) nu este documentat de nici un izvor antic. Potrivit izvoarelor antice, Quirinius, care a devenit guvernatorul Siriei în 6 - 7 d. Hr., a făcut un recensământ al Iudeii, însă nu și al Galileii, în 6 - 7 d. Hr. Pentru a împăca Lc 2, 1 cu faptele documentate de istoria antică, exegeții au făcut eforturi aproape disperate. De altfel, Maria nu era obligată să-l însoțească pe Iosif ca să se înscrie în registrele fiscale, iar sarcina ei destul de avansată ar fi constituit un motiv obiectiv pentru a nu-l însoți pe Iosif, mai ales dacă nu i se impunea prezența.

După stabilirea nașterii la Betleem, Luca este preocupat să insiste asupra faptului că imediat Iisus a fost cunoscut nu numai în jurul Betleemului, ci și la Ierusalim. În mod public este prezentat la templu ca Răscumpărătorul profețit al lui Israel (Lc 2, 25-38), tocmai în fața palatului lui Irod care (potrivit Sfântului Matei) a făcut tot ce i-a stat în putință pentru a-L găsi pe noul rege al iudeilor. După curățirea/răscumpărarea/prezentarea de la templu, Sfânta Familie s-a reîntors liniștită la «casa sa din Nazaret», fără să se fi gândit să fugă în Egipt. Cu alte cuvinte, în timp ce schema geografică fundamentală din relatarea Sfântului Matei se mișcă dinspre locul de origine, Betleem, spre Na-

zaret, unde se stabilește, schema Sfântului Luca se mișcă în direcție opusă: dinspre locuința originară din Nazaret înspre o așezare temporară la Betleem, iar, mai apoi, din nou la casa lor din Nazaret[95].

Redăm în sinteză cele două pericope, în două coloane paralele[96]:

Mt 1, 18 - 2, 23	Lc 2, 1 - 39
	Iosif și Maria *trăiau la Nazaret*. Cezar Augustus a poruncit ca toată lumea să fie înregistrată în registrele fiscale, în cetatea de origine a fiecăruia. Iosif era descendent din David, și astfel el a *venit la Betleem*, însoțit de Maria. În timp ce se aflau la Betleem, Maria L-a născut pe Iisus.
Iosif și Maria *trăiau la Betleem*.	
După ce Iisus S-a născut, un înger i-a avertizat pe Iosif și Maria să fugă în Egipt deoarece Irod cel Mare, care auzise de nașterea unui nou rege, intenționa să ucidă toți copiii de sex masculin. Ei s-au refugiat în Egipt, iar când Irod cel Mare a murit, s-au reîntors în orașul din care proveneau, Betleem. Însă aici au găsit la putere un alt Irod (Arhelau), și astfel ***s-au mutat la Nazaret în Galileea*** (unde domnea cel de al treilea fiu moștenitor al lui Irod, Antipa).	Când Maria a fost în stare să călătorească, familia ***s-a reîntors la casa din Nazaret***.

95. Cf. J. MEIER, *Un Ebreo Marginale. Ripensare il Gesù storico. Le radici del problema e della persona*, vol. I (BTC 117; Brescia, 2001), p. 205.
96. Cf. E. P. SANDERS, *Gesù la verità storica* (Milano, 1993), p. 88.

Desfășurarea evenimentelor prezentată de Sfântul Matei mi se pare cea mai verosimilă. Cele două tradiții reflectate în cele două narațiuni, mateeană și lucană, nu sunt ireconciliabile, după cum consideră în mare parte comentatorii. Mi se pare însă corect să susținem că ele expun episoade diferite și independente, care nu sunt fixate cronologic în mod precis. Dorința de a le armoniza sau de a demonstra faptul că ele se contrazic mi se pare nejustificată, de vreme ce ele reflectă tradiții și surse independente, în care istoria se împletește cu teologia. Obiectul teologiei nu îl constituie numai adevărul transcendent, ci și istoria însăși. Acest fapt reflectă originalitatea revelației creștine, care se rezumă în mod esențial la întruparea Fiului lui Dumnezeu în istorie, împotriva oricărui dochetism antic sau modern[97].

Evangheliștii au valorificat evenimentul istoric al descendenței davidice și al nașterii la Betleem a Mântuitorului, însă nu au fost preocupați să ofere o cronică a faptelor, ci să-și sprijine reflecția lor teologică pe realitatea istorică și să o integreze perspectivei teologice proprii.

Cele două relatări atribuite evangheliștilor Matei și Luca trebuie considerate producții ale reflecției creștine antice despre însemnătatea mântuitoare a Persoanei Mântuitorului Iisus Hristos în lumina profețiilor veterotestamentare. Teza teologică principală expusă în aceste relatări este următoarea: *Iisus Hristos ne-a revelat în mod plenar că El este prin nașterea și Învierea Sa Fiul lui David și Fiul lui Dumnezeu.*

Din punct de vedere teologic, o comparație a celor două istorisiri, potrivit evangheliștilor Matei și Luca, evidențiază deosebiri importante ale conținutului, atât din punct de vedere formal, cât și al abordării teologice dife-

97. Cf. G. SEGALLA, *Una storia annunciata. I racconti dell'infanzia in Matteo* (Brescia, 1987), p. 93.

rite[98]. Matei foloseşte un stil schematic, hieratic, esenţial. Luca adoptă un ton narativ mai familiar şi colorat, creând o atmosferă idilică în jurul personajelor. În Matei, episoadele se succed într-o manieră concisă, într-o formă stereotipă; Luca prezintă în paralel pe Sf. Ioan Botezătorul şi pe Mântuitorul Hristos, printr-un diptic al vestirilor şi naşterilor, conferind istorisirii un dinamism foarte interesant. Matei îngreuiază descrierea relatării sale prin numeroasele citări biblice; Luca abia citează o singură dată Scriptura (2, 23), deşi întreaga sa istorisire este împletită cu reminiscenţe biblice. În Evanghelia după Matei, citările au scopul de a demonstra împlinirea Scripturilor în Iisus; potrivit Sfântului Luca, diferitele aluzii biblice ţintesc la aprofundarea însemnătăţii mântuitoare a evenimentelor.

Conţinutul celor două istorisiri este aproape în întregime diferit. Matei începe cu genealogia lui Iisus, pe care Luca o prezintă după botezul lui Iisus. Vestirea naşterii şi încunoştinţarea lui Iosif, venirea magilor, cu episoadele care o însoţesc, nu au aproape nimic în comun cu istorisirea lucană, care, la rândul ei, conţine Vestea pe care îngerul Gavriil o aduce lui Zaharia şi apoi Fecioarei Maria, vizita pe care Maria o face Elisabetei, naşterea Sfântului Ioan Botezătorul şi a Mântuitorului Hristos, prezentarea la templu, ca şi discuţia pe care o are la 12 ani cu învăţătorii de lege.

Cadrul geografic, după cum am văzut, este diferit. Evanghelistul Matei scoate în evidenţă cetatea Betleemului, patria regelui David, unde era pre-văzută naşterea lui Mesia, potrivit Scripturilor; în schimb, disprețuieşte Ierusalimul, capitala duşmanilor lui Iisus, unde aceştia Îl vor răstigni pe cruce. Evanghelistul Luca, dimpotrivă, respectând «geografia sa teologică», îşi deschide prezentarea cu

98. Cf. Cf. A. POPPI, *Sinossi dei Quattro Vangeli. Introduzione e commento* II (Padova, 41994), p. 60 - 61.

Ierusalimul şi face să conveargă copilăria lui Iisus cu prezentarea şi rătăcirea Lui în Cetatea Sfântă, epicentrul istoriei mântuirii, de unde Evanghelia va iradia în toată lumea.

Sfântul Evanghelist Matei, potrivit mentalităţii ebraice, concentrează toate episoadele în jurul figurii paterne a Dreptului Iosif, în timp ce Sf. Luca o prezintă în prim - plan pe Fecioara Maria, mama Domnului, căreia i se arată îngerul pentru a-i vesti zămislirea feciorelnică a Fiului Celui-Preaînalt; de fapt, Maria este cea care va trebui să dea numele Pruncului. O privire de ansamblu asupra personajelor: în Evanghelia după Matei este vorba de persoane sus-puse, mai mult sau mai puţin ostile lui Iisus; în Evanghelia după Luca întâlnim o serie de personaje umile şi bucuroase, pline de Duhul Sfânt. În sfârşit, descoperirile divine în Matei sunt comunicate de către un înger al Domnului, în vis; în Luca este îngerul Gavriil care se arată lui Zaharia şi Mariei, căruia i se alătură apoi o mulţime de oştire cerească, vestind păstorilor naşterea lui Mesia.

Abordarea doctrinară este diferită. În Luca motivul bucuriei mesianice pentru venirea în lume a Mântuitorului caracterizează întreaga istorisire, o expunere care este plină de abundenţa harismelor şi a libertăţii; în Matei, în schimb, atmosfera este foarte sobră. Neliniştea Dreptului Iosif, căutarea insistentă a magilor, tulburarea Ierusalimului, cruzimea lui Irod, uciderea pruncilor inocenţi şi fuga în Egipt prefigurează în mod clar respingerea lui Mesia şi moartea Sa pe cruce şi prevestesc aceeaşi soartă pentru viitorii discipoli, persecutaţi de către sinagogă.

Din cele expuse mai sus reiese o perspectivă teologică diferită. Sf. Evanghelist Matei subliniază că Iisus a dus la plinirea profeţiilor mesianice, deşi nu a fost recunoscut şi acceptat de poporul Său. Însă în pofida acestei rezistenţe şi a refuzului iudeilor, nu există o ruptură între cele două le-

găminte încheiate de Dumnezeu, între Vechiul și Noul Testament. Iisus - asemenea lui Moise, lui Iosif și fraților săi, asemenea lui Samuel – va actualiza făgăduințele divine, întemeind comunitatea mesianică, adevăratul Israel, deschis tuturor popoarelor, care este Biserica.

Din istorisirea Sfântului Luca reiese că Iisus va fi semn de-mpotrivire, pus spre căderea și spre ridicarea multora din Israel (2, 34). Totuși Evanghelistul insistă asupra temei bucuriei mesianice, prezentându-L pe Iisus ca fiind Mântuitorul umanității întregi. Sunt mai ales persoanele umile, simple cei care recunosc cu bucurie pe Mântuitorul. De aceea, nașterea lui Iisus face să izvorască din inima lor imne de laudă și de recunoștință față de Dumnezeu, pentru bunătatea manifestată prin darul Noului-Născut în Betleem.

Cu toate divergențele semnalate de exegeza istorico-critică, cele două istorisiri converg asupra datelor esențiale, după cum am mai amintit: zămislirea feciorelnică, nașterea în Betleem, întruparea unui Mesia umil și ascuns, deși originea Sa este transcendentă.

Convergențe și divergențe între cele două versiuni (Mt 1–2 // Lc 1–2)

Exegeții au evidențiat multe puncte convergente între cele două istorisiri, cum ar fi: numele părinților, locul nașterii, descendența davidică, zămislirea prin puterea Duhului Sfânt, veștile aduse de înger, porunca de a pune Pruncului numele Iisus etc. J. A. Fitzmyer enumără douăsprezece aspecte comune celor două versiuni ale copilăriei lui Iisus, deși structura literară și redactarea lor este independentă. În ambele versiuni întâlnim următoarele aspecte comune:

1. Despre Maria se afirmă în mod explicit că era fecioară (***parthénos***, Mt 1, 23; Lc 1, 27).

2. Părinții lui Iisus, Maria și Iosif, sunt prezentați ca fiind logodiți, însă fără să fi avut raporturi matrimoniale (Mt 1, 18,25; Lc 1, 27, 34).
3. Este menționată descendența davidică a lui Iisus (Mt 1, 16, 20; Lc 1, 27, 32).
4. Un înger vestește zămislirea și nașterea lui Iisus (Mt 1, 20-23; Lc 1, 30-35).
5. Zămislirea lui Iisus a avut loc independent de Iosif (Mt 1, 20, 23,.25; Lc 1, 34).
6. Este menționat în mod explicit rolul Duhului Sfânt în zămislirea lui Iisus (Mt 1, 18, 20; Lc 1, 35).
7. Se observă că numele Iisus dat Pruncului este voit și impus de voința dumnezeiască (Mt 1, 21; Lc 1, 31).
8. Iisus este considerat a fi Mântuitorul (Mt 1, 21; Lc 2, 11).
9. Nașterea lui Iisus are loc după ce părinții au început să locuiască în aceeași casă (Mt 1, 24-25; Lc 2, 5-6).
10. Nașterea lui Iisus a avut loc în zilele lui Irod cel Mare (Mt 2, 1; Lc 1, 5).
11. Iisus S-a născut în Betleemul Iudeii (Mt 2, 1; Lc 2, 4-6).
12. După naștere, Sfânta Familie a părăsit Betleemul și s-a stabilit definitiv la Nazaret, unde Pruncul Iisus a crescut la Nazaret (Mt 2, 23; Lc 2, 39).

Aceste date sunt cele mai sigure din punct de vedere istoric, deoarece corespund criteriului atestării multiple. Rezumând, ceea ce se poate spune despre aceste particularități comune se referă la faptul că ele au fost preluate de evangheliști dintr-o tradiție creștină preexistentă[99], pe care au elaborat-o independent unul față de celălalt.

Datele proprii relatării Evangheliei după Matei sunt următoarele[100]:

99. Cf. J. A. FITZMYER, *Luke the Theologian. Aspects of His Teaching* (London, 1989) [trad. it, *Luca Teologo. Aspetti del suo insegnamento* (Brescia, 1991)], p. 37 - 38.

100. Cf. G. SEGALLA, „Una storia annunciata... ", p. 92.

1. Arătarea îngerului Domnului în vis Dreptului Iosif și vestea zămislirii și nașterii lui Iisus, precum și îndemnul de a o lua pe Maria la sine.
2. Explicarea numelui Iisus (Mt 1, 21).
3. Vizita magilor, după ce au văzut steaua.
4. Întâlnirea magilor cu regele Irod cel Mare și întrebarea acestuia despre locul unde Se va naște «regele iudeilor».
5. Uciderea pruncilor din Betleem.
6. Fuga în Egipt.
7. Întoarcerea în pământul lui Israel, după moartea lui Irod.

Din analiza textelor vom vedea mai pe larg toate aceste diferențe de conținut, de stil. Pentru exegeza de azi importantă nu este încercarea de a armoniza cu orice preț cele două versiuni, ci sesizarea specificului sau a contribuției fiecărui evanghelist.

Plecând de la diferite indicii pe care le oferă textul, unii exegeți au căutat să identifice izvoarele literare sau sursele de documentare ale evangheliștilor, de care s-au folosit în munca lor de redactare. Pe cât de sugestive pot fi astfel de ipoteze, rămân totuși imposibil de verificat. Pentru o înțelegere corectă a textelor este important să recunoaștem că ele își au originea în memoria Bisericii primare, pe care cei doi evangheliști demonstrează că o cunosc în mod personal. Stilizată de fiecare evanghelist în funcție de credința, cultura și personalitatea proprie, evanghelia originii Mântuitorului Iisus Hristos evocă, de fapt, atât nașterea omenească, după trup, a Lui, cât și nașterea Sa dumnezeiască, din veșnicie, astfel încât cititorii săi să sesizeze însemnătatea și actualitatea ei mântuitoare.

«Evanghelia copilăriei» este, după cum am afirmat la început, o relatare teologică și hristologică despre Dumnezeu și despre planul Său mântuitor, care se realizează prin Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu și Mesia lui Israel.

PARTEA III

«Evanghelia copilăriei» Mântuitorului Iisus Hristos potrivit redactării lucane (Lc 1–2)

Luca 1–2: Genul literar și structura textului

Primele două capitole ale Evangheliei după Luca au constituit obiectul a numeroase studii, toate vrednice de a fi menționate[101], însă trebuie să observăm și să insistăm asupra caracteristicilor narative, pentru a evidenția importanța lor hermeneutică.

Ca să înțelegem modul în care Sfântul Luca și-a redactat Evanghelia sa, trebuie să avem în vedere genul literar pe care Evanghelistul l-a adoptat pentru a alcătui opera sa, și, în special, relatările despre copilăria Mântuitorului Hristos.

Dacă avem în vedere formele literare minore, Sfântul Luca s-a folosit, în primul rând, de două modalități pentru a interpreta evenimentele: *paralelismul și midrașul*.

---

101. Voi cita doar câteva dintre studiile cele mai cunoscute care prezintă o viziune de ansamblu asupra secțiunii Lc 1 - 2: Cf. R. LAURENTIN, *Les Évangiles de l'enfance du Christ. Vérité de Noël au-delà des mythes. Exégèse et sémiotique - historicité et théologie* (Desclée de Brouwer, 1982), [trad. it. *I Vangeli dell'infanzia di Cristo. La Verità del Natale al di là dei miti. Esegesi e semiotica: storicità e teologia* (Cinisello Balsamo, 1986)]; R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (Londra, 1977), [trad. it. *La nascita del Messia* (Assisi, 1981)]; G. FERRARO, *I racconti dell' infanzia nel Vangelo di Luca* (Bologna, 1983); Pr. Dr. I. M. PUICĂ, *Evanghelia după Luca. Repere isagogice și comentariu* (cap. 1 - 2), (Iași, 2004).

În timpul Sfântului Luca paralelismul era un gen literar foarte răspândit, folosit atât în literatura greacă (*synkrisis*)[102] - în care se remarcă mai ales „Viețile paralele" scrise de Plutarh, sau comparațiile lui Polibiu, Salustius sau ale lui Pliniu cel Bătrân -, cât și în literatura biblică, veterotestamentară - în care sunt prezentate în paralel chipurile lui Moise și Iosua, Moise și Ilie, Ilie și Elisei, ale lui Iosua și Zorobabel -, sau în literatura rabinică, prin celebrele *zugot* (perechi) despre Shemayah și Abtalion sau Hilel și Șamai. Sfântul Luca folosește acest procedeu și în cartea Faptele Apostolilor, atunci când prezintă în paralel activitatea misionară a Sfinților Petru și Pavel.

În Evanghelia a treia, Sfântul Luca stabilește un paralelism evident între Sfântul Ioan Botezătorul și Mântuitorul Iisus Hristos: cele două vestiri legate de nașterea celor doi prunci, prezentarea în paralel a nașterilor și circumciziei celor doi prunci, profețiile rostite cu privire la persoana Sfântului Ioan Botezătorul și la Persoana Mântuitorului.

J. N. Aletti a evidențiat din perspectivă narativă și mai bine acest paralelism după cum urmează[103]:

Persoana Sfântului Ioan Botezătorul
și Persoana Mântuitorului Iisus Hristos:

1. Lc 1, 5 - 7 // Lc 1, 26 - 27 prezentarea părinților
2. Lc 1, 8 - 11 // Lc 1, 28 arătarea îngerului
3. Lc 1, 12 // Lc 1, 29 neliniștea lui Zaharia / Mariei

102. *Syncrisis* este o tehnică retorică, ce constă în a pune în paralel două personaje sau două situații într-o narațiune cu scopul de a le compara. Pentru mai multe detalii a se vedea D. MARGUERAT - Y. BOURQUIN, *Per leggere i racconti biblici* (Roma, 2001), p. 130 - 133.

103. Cf. J.-N. ALETTI, *L'arte di raccontare Gesù Cristo. La scrittura narrativa del vangelo di Luca* (Brescia, 1991), p. 55 - 56.

4. Lc 1, 13 - 17 // Lc 1, 30 - 33 mesajul îngerului despre prunc
5. Lc 1, 18 // Lc 1, 34 întrebarea lui Zaharia / Mariei
6. Lc 1, 19 - 23 // Lc 1, 35 - 37 răspunsul îngerului
7. Lc 1, 24 - 25 // Lc 1, 38 reacția Elisabetei / Mariei

---

1. Lc 1, 57 // Lc 2, 1 - 7 timpul nașterii
2. Lc 1, 58 // Lc 2, 8 - 20 lumea aude, laudă și se bucură
3. Lc 1, 65 - 66 // Lc 2, 17 - 18 reacția de teamă și mirare
4. Lc 1, 59 - 64 // Lc 2, 21 circumcizia
5. Lc 1, 67 - 79 // Lc 2, 22 - 38 imn și profeție
6. Lc 1, 80a // Lc 2, 39 - 40 creșterea Pruncului
7. Lc 1, 80b // Lc 2, 41 - 52 locul vieții: deșertul / Nazaret

Aceste paralelisme ne pot ajuta să sesizăm însemnătatea teologică a mesajului. Exegeții au demonstrat că scopul acestui paralelism între cele două personaje este acela de a evidenția asemănările, dar mai ales diferențele dintre cei doi prunci, rolul părinților acestora, precum și identitatea lor profundă.

Un astfel de paralelism literar îi permite Sfântului Luca să evidențieze legătura care există între cele două persoane și între misiunea pe care o are de îndeplinit fiecare. În același timp, Sfântul Luca este preocupat să demonstreze cititorilor săi în ce fel Dumnezeu Și-a dus la împlinire planul Său de mântuire a lumii; să sublinieze continuitatea și unitatea dintre cele două Testamente, reprezentate în mod emblematic de Sfântul Ioan Botezătorul și de Mântuitorul Iisus Hristos. Folosindu-se de această metodă a paralelismului (*synkrisis*), Sfântul Luca vrea să demonstreze, unor curente baptismale și tendințelor ecleziale din Biserica Primară, superioritatea Mântuitorului Hristos față de Sfântul Ioan Botezătorul și Înaintemergătorul. Dacă Ioan este un mare profet, cel mai mare născut dintr-o femeie, Mântuito-

rul Iisus Hristos este „Profetul", Mesia, Fiul lui Dumnezeu Întrupat. Dacă Ioan s-a născut dintr-o femeie stearpă, precum Samuel și Samson, Iisus S-a născut dintr-o fecioară, potrivit profeției din Is 7, 14. Dacă Ioan a pregătit calea Domnului pentru mântuirea poporului, Iisus este Mântuitorul Însuși, Care a adus mântuirea omului prin Jertfa, Moartea și Învierea Sa răscumpărătoare. Dacă Ioan a propovăduit numai un botez al pocăinței, Iisus a dăruit omului o nouă identitate, aceea de creștin, renăscut prin apă și prin harul Duhului Sfânt, spre iertarea păcatelor și spre viața veșnică.

Dacă *paralelismul* îi oferă Sfântului Luca cheia unei interpretări globale și posibilitatea unei reprezentări schematice a evenimentelor legate de primii ani din viața Mântuitorului, *midrașul* îi permite o transmitere mai bună și o înțelegere mai profundă a fiecărui element din «Evanghelia copilăriei».

Midrașul și, împreună cu el, *targumul* constituie pilaștrii exegezei ebraice. Ambele metode urmăresc interpretarea Torei, revelația lui Dumnezeu făcută poporului Său. Dacă targumul urmărește să redea și să facă înțeles textul Torei prin intermediul unei traduceri interpretative, midrașul este metoda prin excelență, ce permite pătrunderea sensului textului și actualizarea lui pentru viață, dat fiind că Tora ilumineză totul: evenimentele prezente, calea ce trebuie urmată în viață, învățături despre cele ce vor veni. Din acest motiv, Tora nu trebuie numai citită, ci meditată și trăită: «Citește și recitește Tora, deoarece în ea este conținut totul» (Abot 5, 22). *Toată această muncă exegetică de înțelegere, aprofundare și de cercetare continuă poartă numele de midraș.* Ea se întemeiază pe textul inspirat al Sfintei Scripturi, considerat un izvor inepuizabil și totdeauna actual, și poate cunoaște două direcții: *midraș halakah*, direcție interpretativă ce caută în Cuvântul lui Dumnezeu, cu ajutorul regulilor (*middot*), orientări pentru viață (morale, legislative), și *midraș haggadah*, orientare ce investighează prin intermediul istoriilor edificatoare, și uneori chiar populare, tipologia personajelor sfinte, trăsături specifice tradiției orale, pentru a descifra sensul lor profund.

Meditarea și căutarea orientărilor doctrinare, morale și legislative ale Torei au furnizat înțelepților iudei un material imens, pe care ei l-au adunat și l-au redactat în secolul al III-lea d. Hr. (220 d. Hr.) în Mișna, și mai apoi l-au comentat în Talmud și în diferitele midrașuri (*midrașim*) medievale.

În mod evident, în munca sa de redactare a «Evangheliei copilăriei» lui Iisus Sfântul Luca a consultat diferite surse transmise de tradiția orală sau scrisă potrivit procedeului haggadic, asupra cărora a meditat, pentru a înțelege în profunzime taina Persoanei Mântuitorului Iisus Hristos, a faptelor și cuvintelor Sale. Spre deosebire însă de tradiția iudaică și chiar de Evanghelistul Matei, care aplică metoda midrașică într-un mod mai riguros, Sfântul Luca nu pleacă de la un text prestabilit, ci de la Persoana Mântuitorului Hristos, „Tora vie", pentru a interpreta fiecare eveniment din viața Sa în lumina Legii și a profeției veterotestamentare.

În acest fel, Sfântul Luca, deși rămâne ancorat în exegeza tradițională iudaică, adaugă la interpretarea midrașică o caracteristică foarte în vogă în creștinismul primar: *tipologia*. De aceea, el nu se mulțumește să ia un cuvânt sau o frază a Scripturii și să demonstreze împlinirea ei în viața Mântuitorului, ci descrie și modelează faptele și spusele Mântuitorului prin multiplele aluzii la Scriptură; prezintă personajele sale calchiind personaje biblice, ale istoriei sfinte, considerate de el ca fiind «tipuri» ale Noului Legământ: Elisabeta amintește de Sarra, Maria - fiica Sionului, Ioan - Ilie, Iisus - Emanuel. De aceea putem afirma fără să greșim că exegeza Sfântului Luca este midrașică și tipologică totodată: pornește de la Hristos pentru a înțelege Scrip-

turile, şi din acestea asumă limbajul şi imaginile pentru a exprima taina Persoanei Sale şi a evenimentelor mântuitoare derulate în timpul vieţii.

Este clar că acest mod de expunere a evenimentelor nu poate fi calificat ca o „istorie populară" sau ca o „istorie ştiinţifică", ci trebuie înţeleasă ca o «istorie sfântă», scrisă în lumina Învierii, evenimentul fundamental al credinţei creştine, ce atestă motivele şi scopul întrupării lui Dumnezeu ca om.

Structura textului Lc 1-2

Ţinând seama de un astfel de mod de a alcătui o relatare, structura capitolelor 1 şi 2 din Evanghelia Sfântului Luca se articulează în baza unui dublu diptic: cel al vestirilor şi cel al naşterilor extraordinare, în jurul cărora gravitează o serie de alte paralelisme literare, care creează impresia unei mişcări scenice, colorate şi pline de simbolism teologic. Este descrisă de fapt o istorie sfântă în care fiecare eveniment asumă o însemnătate dumnezeiască, mesianică, eshatologică şi parenetică, motiv pentru care istoria şi kerygma se împletesc, într-o teologie narativă presărată cu diferite imne de laudă aduse lui Dumnezeu pentru lucrarea Sa mântuitoare.

Exegeţii, în cea mai mare parte[104], consideră această secţiune ca fiind alcătuită din episoade care pun în paralel pe Ioan Botezătorul şi pe Iisus[105]. Episodul legat de vizita

104. Cf. R. LAURENTIN, *Structure et Théologie de Luc I-II* (Paris, 1957), urmat de C.H. TALBERT, *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genere of Luke-Acts* (Missoula, Montana, 1974), 44 - 45, şi de alţi comentatori.

105. Vezi şi A. GEORGE, „Parallèle entre Jean-Baptiste et Jésus en Lc 1 - 2", în idem, *Études sur l'oeuvre de Luc* (SB; Paris, 1986), p. 43 - 65.

Fecioarei Maria la Elisabeta şi cântarea Măreşte, suflete al meu (1, 39–56) separă primele două scene ale vestirii naşterilor de cele care se referă la naşterile propriu-zise ale celor doi prunci. Aceste episoade au un caracter mimetic şi de aceea ele diferă mult de cele din Matei[106]. Structura generală a secţiunii din Luca 1 - 2 este următoarea:

1. Vestea adusă preotului Zaharia despre naşterea Sfântului Ioan (Lc 1, 5 - 25)
2. Vestea adusă Fecioarei Maria despre naşterea lui Iisus (Lc 1, 26 - 38)
3. Vizita Fecioarei Maria la Elisabeta (Lc 1, 39 - 56)
4. Naşterea şi copilăria Sfântului Ioan (Lc 1, 57 - 80)
5. Naşterea şi copilăria Mântuitorului (Lc 2, 1 - 40)
6. Iisus la vârsta de doisprezece ani la templul din Ierusalim (Lc 2, 41 - 52)

În ceea ce priveşte structura detaliată a «Evangheliei copilăriei», după Luca (Lc 1 - 2), ea poate fi reprezentată astfel:

1. Cele două vestiri (Lc 1, 5 - 25 // Lc 1, 26 - 38)

- Vestea naşterii Sfântului Ioan (Lc 1, 5 - 25)
- Vestea naşterii Mântuitorului (Lc 1, 26 - 38)
- Imnele de laudă aduse lui Dumnezeu de Elisabeta şi Fecioara Maria (Lc 1, 39 - 56: *Magnificat*).

2. Cele două naşteri (Lc 1, 57 - 66 // Lc 2, 1 - 21)

- Naşterea şi circumcizia Sfântului Ioan (Lc 1, 57 - 66)
- Naşterea şi circumcizia Mântuitorului (Lc 2, 1 - 21)
- Imnul de laudă adus de preotul Zaharia lui Dumnezeu (Lc 1, 67 - 79: *Benedictus*)
- Imnul îngerilor: *Gloria in Excelsis*, Lc 2, 14.

106. Cf. J. A. FITZMYER, „Luca Teologo...", p. 45.

3. Îndoita consacrare a Mântuitorului la templu (Lc 2, 21 - 38 // Lc 2, 41 - 50)

- Prezentarea Mântuitorului la templu (Lc 2, 21 - 38)
- Regăsirea lui Iisus în templu la 12 ani (Lc 2, 41 - 50)

4. Profețiile despre cei doi copii: Ioan și Iisus (Lc 1, 65 - 79 // Lc 2, 22 - 39)

- Profeția mulțimilor și a lui Zaharia despre Ioan
- Profeția drepților Simeon și Ana despre Iisus

5. Sumare narative despre copilăria lui Ioan și a Mântuitorului (Lc 1, 80 // Lc 2, 39 - 40; 51 - 52)

- Viața tainică a Sfântului Ioan
- Viața tainică a Mântuitorului

I. Vestea nașterii Sfântului Ioan Botezătorul (Lc 1, 5 - 25)

În fiecare din cele patru Evanghelii, Sf. Ioan Botezătorul este prezentat ca fiind precursorul activității lui Iisus.

Propovăduirea apostolică primară (kerygma) începea cu prezentarea activității Sfântului Ioan ca Înaintemergător al lui Hristos (cf. Mc 1, 2-8; In 1, 23 ș.u.; FA 10, 37 ș.u.). Dacă pentru ceilalți trei evangheliști legătura dintre Iisus și Ioan Botezătorul își are începutul solemn în momentul ieșirii la propovăduirea publică o dată cu botezul în râul Iordan, pentru Sf. Luca legătura dintre aceste două persoane există deja din momentul vestirii nașterii lor extraordinare. Rolul Sfântului Ioan de precursor al lui Mesia este recunoscut de autor încă din momentul când Ioan se afla în pântecele mamei sale, potrivit descrierii din episodul vizitei Mariei la Elisabeta, când Ioan a săltat în pântecele mamei sale, dând astfel mărturie despre venirea lui Mesia. Rolul lui Ioan Botezătorul era acela de «a merge înaintea Lui (Mesia) cu duhul și cu puterea lui Ilie» (Lc 1, 17).

Multe particularități ale descrierii scenei vestirii nașterii Sfântului Ioan se referă la trecut, la istorisirile din Vechiul Testament în care sunt narate vestiri ale unor nașteri extraordinare: arătarea îngerului Domnului și teama omului în fața unei astfel de manifestări dumnezeiești, mesajul ceresc urmat de o obiecție sau de cererea unui semn, în sfârșit, asigurarea, însoțită uneori de un semn, care să certifice că totul se va adeveri după cum a fost vestit.

Un astfel de model literar se întâlnește deja în cazul zămislirii lui Ismael (Fac 16, 7-13), a lui Isaac (Fac 17-18), a lui Samson (Jud 13) și va fi reluat, în scena care urmează, pentru a descrie vestirea făcută Fecioarei Maria. Trebuie remarcat că atât în aceste relatări din Vechiul Testament, cât și în cele două vestiri narate de Sf.Luca, este vorba mai ales de dialoguri în care elementul central îl constituie o revelație.

Vestea nașterii Sfântului Ioan adusă de înger preotului Zaharia amintește de patriarhul Avraam și de soția sa Sarra: ei erau înaintați în vârstă, iar soția era stearpă (cf. Fac 16-17). Precum Avraam (Fac 15, 8), bătrânul preot cere un semn: «După ce voi cunoaște aceasta ?» (Lc 1, 18). Pentru care motiv, însă, îngerul îl socotește pe Zaharia lipsit de credință, când acesta pune aceeași întrebare ca și patriarhul Avraam ? Probabil pentru că Zaharia știe deja din Sfânta Scriptură că bătrânețea și sterilitatea nu reprezintă obstacole pentru Dumnezeu, Care în trecut le-a dăruit copii patriarhilor. Mai trebuie observat că Zaharia este descris ca fiind «un om drept și neprihănit», și totuși lipsit de o credință autentică. Cazul Elisabetei, apoi, amintește de alte femei care nu puteau procrea din Vechiul Testament, cărora Dumnezeu le-a dăruit bucuria nașterii de fii: Sarra (Fac 16), Rebeca (Fac 25), Rahela (Fac 30) și, în mod special, Ana (1 Rg 1-2). Astfel de analogii ne sugerează deja scopul istorisirii lucane: să prezinte un personaj care va avea un rol extraordinar în istoria poporului lui Dumnezeu.

Structura episodului vestirii naşterii Sfântului Ioan Botezătorul poate fi reprezentată astfel[107]:

vv. 5 - 7: Prezentarea personajelor
vv. 8 - 23: Vestea naşterii Sfântului Ioan
vv. 24 - 25: Elisabeta zămisleşte un fiu

Prezentarea personajelor (vv. 5 - 7)

1:5 Era în zilele lui Irod, regele Iudeii, un preot cu numele
Zaharia din ceata preoţească a lui Abia,
iar femeia lui era din fiicele lui Aaron şi se numea Elisabeta.
1:6 Şi erau amândoi drepţi înaintea lui Dumnezeu,
umblând fără prihană în toate poruncile şi rânduielile
Domnului.
1:7 Dar nu aveau nici un copil,
deoarece Elisabeta era stearpă
şi amândoi erau înaintaţi în zilele lor.

Vestea naşterii Sfântului Ioan (vv. 8 - 23)

1:8 Şi pe când Zaharia slujea înaintea lui Dumnezeu,
în rândul săptămânii sale,
1:9 A ieşit la sorţi, după obiceiul preoţiei,
să tămâieze intrând în templul Domnului.

---

107. Cf. R. LAURENTIN, „I Vangeli dell'infanzia...", p. 198 - 204. Alţi exegeţi recunosc o structură hiastică (la nivelul formei expresive) a textului. A se vedea, de exemplu, A. CASALEGNO, *Gesù e il tempio. Studio redazionale di Luca - Atti* (Brescia, 1984), p. 32. O astfel de structurare corespunde diferitelor scene (intrarea-ieşirea autorilor în / şi din scenă; dialogul şi relatarea la persoana a III-a etc):

a. vv. 5 - 7: prezentarea lui Zaharia şi a Elisabetei; fără fii;
b. vv. 8 - 10: slujirea lui Zaharia; intrarea în templu; mulţimea poporului era afară;
c. vv. 11 - 20: arătarea şi mesajul îngerului;
b'. vv. 21 - 23: poporul este în aşteptare; ieşirea lui Zaharia; terminarea slujbei;
a'. vv. 24 - 25: zămislirea şi reacţia Elisabetei.

Se poate observa din această structurare că elementele formale din vv. 8 - 10 (b) sunt reluate în ordine inversă în vv. 21 - 23 (b').

1:10 Iar toată mulţimea poporului, în ceasul tămâierii, era
afară şi se ruga.
1:11 Şi i s-a arătat îngerul Domnului stând de-a dreapta
altarului tămâierii.
1:12 Şi văzându-l, Zaharia s-a tulburat
şi frică a căzut peste el.
1:13 Iar îngerul a zis către el:
Nu te teme, Zaharia,
pentru că rugăciunea ta a fost ascultată
şi Elisabeta, femeia ta, îţi va naşte un fiu
şi-l vei numi Ioan.
1:14 Şi bucurie şi veselie vei avea
şi de naşterea lui mulţi se vor bucura.
1:15 Căci va fi mare înaintea Domnului;
nu va bea vin, nici altă băutură ameţitoare
şi încă din pântecele mamei sale se va umple de Duhul Sfânt.
1:16 Şi pe mulţi din fiii lui Israel îi va întoarce la Domnul
Dumnezeul lor.
1:17 Şi va merge înaintea Lui cu duhul şi puterea lui Ilie,
ca să întoarcă inimile părinţilor spre copii
şi pe cei neascultători la înţelepciunea drepţilor,
ca să gătească Domnului un popor pregătit.
1:18 Şi a zis Zaharia către înger:
După ce voi cunoaşte aceasta ?
Căci eu sunt bătrân şi femeia mea înaintată în zilele ei.
1:19 Şi îngerul, răspunzând, i-a zis:
Eu sunt Gavriil, cel ce stă înaintea lui Dumnezeu.
Şi am fost trimis să grăiesc către tine şi să-ţi binevestesc
acestea.
1:20 Şi iată vei fi mut
şi nu vei putea să vorbeşti până în ziua când vor fi acestea,
pentru că n-ai crezut în cuvintele mele,
care se vor împlini la timpul lor.

1:21 Şi poporul aştepta pe Zaharia
şi se mira că întârzie în templu.
1:22 Şi ieşind, nu putea să vorbească.
Şi ei au înţeles că a văzut vedenie în templu;
şi el le făcea semne
şi a rămas mut.
1:23 Şi când s-au împlinit zilele slujirii lui la templu,
s-a dus la casa sa.

Elisabeta zămisleşte un fiu (vv. 24 - 25)

1:24 Iar după aceste zile, Elisabeta, femeia lui, a zămislit
şi cinci luni s-a tăinuit pe sine, zicând:
1:25 Că aşa mi-a făcut mie Domnul
în zilele în care a socotit să ridice dintre oameni ocara mea.

Prezentarea personajelor (Lc 1, 5 - 7)

Evanghelia după Luca începe şi se încheie în atmosfera de rugăciune de la templul din Ierusalim (cf. Lc 24, 53). La începutul Evangheliei este prezentat preotul Zaharia şi mulţimea poporului în timpul desfăşurării ritului liturgic, iar în încheierea Evangheliei, autorul îi prezintă pe ucenicii Mântuitorului, după Înălţare, abia întorşi de pe Muntele Măslinilor, «lăudând şi binecuvântând pe Dumnezeu toată vremea în templu» (Lc 24, 53) din Ierusalim.

Evanghelia originii Mântuitorului Iisus Hristos începe să fie relatată într-un stil narativ care aminteşte genul literar haghiografic: contextul istoric, prezentarea părinţilor viitorului copil, situaţia lor religioasă, împrejurările naşterii profetului[108].

Contextul istoric în care este încadrată naraţiunea este cel al «zilelor lui Irod, regele Iudeii» (v. 5; cf. Mt 2, 1). Este

108. Cf. G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico* (Roma, ²1995), p. 37.

vorba de Irod cel Mare (37-4 î. Hr.), care în anul 40 î. Hr. a fost numit de către romani *rege al Iudeii* - adică al teritoriului locuit de iudei -, înţelegându-se prin acesta toată Palestina biblică, ce cuprindea provinciile Galileea, Samaria, Pereea, teritoriile Trahonitidei, Bataneii (Basan) şi Hauranitidei (Hauran) din podişul sirian. În anul 20 î. Hr., au intrat în stăpânirea lui Irod cel Mare şi teritoriile Gaulanitidei (Golan), cetatea Paneas (numită mai apoi Cezareea lui Filip), regiunea Ulata (câmpia lui Hule), adică întreg teritoriul de la poalele muntelui Hermon, hotarul istoric al vechiului Israel. Peste toate aceste teritorii el a domnit, ca un monarh grec, în mod efectiv, din anul 37 î. Hr[109].

Adnotarea temporală este destinată cititorilor elenistici ai Sfântului Luca, mai puţin familiarizaţi cu istoria regiunii palestiniene. Ca şi adnotările din Lc 2, 1 ş.u, 3, 1 ş.u., acestea demonstrează că Evanghelistul intenţionează să prezinte faptele narate într-un cadru istoric mai larg, cunoscut unor cititori de cultură greacă.

Numele protagoniştilor naraţiunii au o valoare simbolică: Zaharia (cf. ebr. ***Zākaryāh***) înseamnă «*Dumnezeu* (***Yāh***) *Şi-a amintit*»; Elisabeta (cf. ebr. ***Elīşhāba'at***), «*Dumnezeu* (***Elī***) *a jurat*»; Ioan (cf. ebr. ***Io-hānan***), «*Dumnezeu S-a milostivit*».

Atât Zaharia, cât şi soţia sa Elisabeta aparţin familiei preoţeşti a lui Aaron. Zaharia făcea parte din cea de a opta clasă preoţească, cea a lui Abia, dintre cele 24 instituite de regele David pentru fiii lui Aaron, ca să slujească la templu (cf. 1 Par 23, 6; 24, 7-19). Fiecare dintre preoţi slujea la templu câte o săptămână, de două ori pe an. Familia Sfântului Ioan Botezătorul locuia într-o regiune muntoasă (cf. v. 39), la câteva zile de mers de Ierusalim, probabil Ain Karem[110].

109. Cf. M. PICCIRILLO, *Vangelo e archeologia. Tracce cristiane in Palestina* (Cinisello Balsamo, 1998), p. 7 - 12.

110. Cf. J. - M. LAGRANGE, *L'Évangile de Jésus - Christ* (Paris, 1929), p. 20.

Evanghelistul evidențiază personalitatea religioasă și situația familială a lui Zaharia și a Elisabetei. Amândoi «erau drepți înaintea lui Dumnezeu, ***dikaioi...enantion tou Theoū*** , deoarece *umblau fără prihană în toate poruncile și rânduielile Domnului*» (v. 6). «Să privim acum mai de aproape laudele aduse lui Zaharia și Elisabetei, pe care Sfântul Luca le înfățișează în istoria sa nu numai pentru a afla că ei erau vrednici de laudă, ci și pentru ca, însușindu-ne oarecum râvna lor sfântă, să ajungem și noi înșine a fi vrednici de laudă...*Erau amândoi drepți înaintea lui Dumnezeu*, căci s-ar putea ca cineva să fie drept înaintea oamenilor, fără a fi și înaintea lui Dumnezeu...Este însă foarte greu să fii drept *înaintea lui Dumnezeu* nefăcând binele pentru altă pricină decât de dragul binelui însuși și de dragul de a căuta numai pe Dumnezeu, ca răsplătitor al faptelor bune»[111].

Potrivit limbajului biblic, această prezentare nu este altceva decât un elogiu adus vieții de sfințenie (cf. Deut 4, 40; 6, 25 etc.) a unei familii preoțești. Evanghelistul Luca îi prezintă pe părinții Sfântului Ioan - după cum îi va prezenta și pe Maria și pe Iosif, pe Simeon și pe Ana - ca pe niște iudei adevărați, care păzesc cu strictețe voia lui Dumnezeu, potrivit idealului de sfințenie propus de Vechiul Legământ.

Cu toată sfințenia vieții lor, totuși ei nu se bucuraseră de darul nașterii de fii, semn că ei nu fuseseră binecuvântați de Dumnezeu, potrivit mentalității de atunci. Această contradicție a vieții lor familiale și religioase va fi însă rezolvată totuși de Dumnezeu Însuși. «Femeile drepților și dreptele sunt de multe ori sterpe, ca să cunoști că Legea cere rodnicie nu trupească, ci duhovnicească»[112].

111. ORIGEN, *Din Omiliile la Evanghelia după Luca* (PSB, 7; București, 1982), p. 83 - 86.

112. EFTHIMIE ZIGABEN, *Tâlcuire la Evanghelia după Luca*, (București, 2006), p. 12.

Vestea nașterii Sfântului Ioan (Lc 1, 8 - 23)

După ce Evanghelistul introduce personajele principale, începe să nareze istoria. Ea începe în templul din Ierusalim, într-un context liturgic în care mulțimea poporului adunată pentru rugăciunea zilnică aștepta binecuvântarea preotului. Sfântul Luca distinge bine între «sanctuarul» propriu-zis (***naós*** în greacă, un edificiu de 30 × 10 m circa) și «templu» (***hierón***), care se referea la întreg spațiul sacru, cuprinzând curtea neamurilor, a femeilor și a bărbaților israeliți. Naosul era format din două încăperi: una mai mică, numită Sfânta Sfintelor, unde putea intra numai arhiereul o singură dată pe an, în ziua ispășirii (Yom Kipur), și alta mai mare, Sfânta, unde se găseau altarul tămâierii, masa pentru pâinile punerii înainte, candelabrul cu șapte brațe (= *menorah*), așezat în dreapta altarului. În Sfânta intrau în fiecare zi numai preoții, aleși prin tragere la sorți, pentru cele două momente liturgice zilnice. În acest loc de rugăciune, devenit acum loc al revelației dumnezeiești, îngerul Domnului i se arată preotului Zaharia în momentul aducerii jertfei de tămâie, ca să-i vestească nașterea celui care va pregăti venirea Domnului.

În aceste împrejurări, probabil în timpul ritului de seară (cf. Dn 9, 21), bătrânului preot i se arată «un înger al Domnului» (v. 11), care, potrivit v. 19, nu este altul decât arhanghelul Gavriil.

Se pare că Evanghelistul s-a inspirat în redactarea acestui episod din celebra rugăciune a lui Daniel (cap. 9), care a urmat profeției despre cele șaptezeci de săptămâni de ani[113]. Probabil că Sfântul Luca consideră împlinită această profeție prin nașterea lui Iisus, «până ce se va unge Sfântul Sfinților» (Dn 9, 24). Analogiile cu textul din Daniel sunt

113. Cf. A. POPPI, „Sinossi...", p. 295.

numeroase: ora rugăciunii este aceeași, «pe la vremea jertfei de seară» (Dn 9, 21). În ambele cazuri îngerul este Gavriil, unul din cei șapte «îngeri ai prezenței», care stau totdeauna înaintea lui Dumnezeu, ca mesageri ai Săi. Îngerul i s-a arătat (cf. gr. ***ōphthē***) în partea dreaptă a altarului, între altarul pentru tămâiere și *menorah*, semn de bun augur (cf. Fac 48, 14). «Toate veștile cele bune debarcă în portul rugăciunii. Cea mai mare dintre veștile cele bune, pricina a toată bucuria, Maria a întâlnit-o în rugăciune și a zorit cu bucurie în întâmpinarea ei. Căci Gavriil a intrat la ea ca un bătrân cinstit și luminat și a salutat-o în așa fel încât să nu se teamă, pentru ca fata cea cuminte să nu vadă față de tânăr și să se întristeze. Numai la doi bătrâni curați [Daniel și Zaharia] și la o fecioară [Maria] a fost trimis Gavriil cu vești de bucurie. Fecioara [Maria], cea stearpă [Elisabeta] și Daniel credinciosul erau asemenea în voința și firea lor. Unul [Daniel] a născut descoperiri în cuvânt, cealaltă [Elisabeta], pe glasul pustiei [Ioan Botezătorul], iar Fecioara, Cuvântul Celui Preaînalt»[114].

Reacția preotului Zaharia la arătarea îngerului este de spaimă și de teamă sfântă, manifestare obișnuită a omului religios înaintea unei teofanii (cf. Fac 15, 16). Este una din caracteristicile manifestării lui Dumnezeu, «*tremendum et fascinendum*» în același timp. Versetele 13-17 se referă la pregătirea evenimentului întrupării Domnului. Ele îi arată creștinului care este pregătirea necesară pentru venirea Domnului și care este atitudinea potrivită timpului de pregătire. Chiar dacă noi nu mai trăim în situația lui Zaharia, și noi așteptăm venirea definitivă a Domnului. Și pentru noi se pune problema pregătirii și așteptării adevărate.

114. SFÂNTUL EFREM SIRUL, *Imnele Nașterii și Arătării Domnului* (Sibiu, 2000), p. 28 - 29.

Primele cuvinte ale îngerului se referă la preotul Zaharia. Îngerul îi spune: ***mē phoboū***, *nu te teme*! (cf. Fac 15, 1; Dn 10, 12 etc.). Omul nu este stăpânul absolut al propriei vieți, el trebuie să înfrunte mereu nesiguranța și pericolul din jur, experiență din care se nasc temerile sale. Dar noi singuri nu putem să oferim vieții noastre un fundament absolut stabil. În schimb, unul din atributele lui Dumnezeu este acela de a fi Atotputernic, de a spune: «Eu sunt Dumnezeul tău, Eu întăresc dreapta ta și îți zic ție: „Nu te teme, căci Eu sunt ajutorul tău!"» (Is 41, 13). Numai Dumnezeu poate afirma cu îndreptățire aceasta, deoarece numai El este mai presus de tot ceea ce ne amenință. Numai sub protecția lui Dumnezeu suntem în siguranță, și numai Lui Îi putem încredința temerile noastre (cf. Ps 23[22]). Îndemnul îngerului adresat preotului Zaharia de a nu se teme vrea să însemne că orice așteptare a omului trebuie să fie susținută de încrederea în Dumnezeu.

Expresia «rugăciunea ta a fost ascultată» dovedește că Zaharia nu și-a irosit timpul așteptării în neliniști și frământări zadarnice. El I s-a adresat lui Dumnezeu cu încredere. Ca preot I-a slujit Domnului cu toată fervoarea sa, și-a conformat viața cu poruncile și rânduielile lui Dumnezeu, s-a rugat, a adus înaintea lui Dumnezeu nevoile și speranțele sale. Exegeții s-au întrebat care era conținutul rugăciunii lui Zaharia (v. 13). Ceruse el să devină tată? Unii exegeți consideră că da, alții însă iau în considerație vârsta înaintată (v. 7) și obiecția lui din v. 18, motiv pentru care cred că el ar fi cerut în rugăciune venirea lui Mesia, deci o rugăciune mesianică. Nu a fost dezamăgit în așteptarea sa.

Mesajul dumnezeiesc continuă cu vestea propriu-zisă: Elisabeta îi va naște lui Zaharia un fiu, căruia el îi va pune numele Ioan (cf. ebr. ***Io-hānan***, «*Dumnezeu S-a milostivit*»).

Faptul că Dumnezeu Însuși impune numele fiului preotului Zaharia înseamnă că el va avea un rol special în istoria mântuirii. «Și fiindcă pocăința merge înaintea mântuirii, se cuvenea ca înaintea Dăruitorului mântuirii să alerge crainicul pocăinței. De asta s-a și născut întâi Înainte-Mergătorul»[115].

Nașterea sa va aduce bucurie nu numai tatălui: «*mulți se vor bucura*» (v. 14). Versetul 14 introduce motivul bucuriei, care domină întraga Evanghelie după Luca (cf. Lc 1, 28, 47, 58; 2, 10; 10, 17, 20-21; 13, 17; 15, 7, 32; 19, 6, 37; 24, 41, 52): «bucurie (***hará***) și veselie (***agallíasis***) vei avea, și de nașterea lui mulți se vor bucura (***harēsontaí***)».

Versetele 15-17 caracterizează persoana și misiunea viitoare a Sfântului Ioan Botezătorul în acești termeni: «Va fi mare înaintea Domnului», un nazireu, plin de Duhul Sfânt, trimis ca să-l convertească pe Israel precum reformatorul Ilie. «Va merge înaintea Lui cu duhul și cu puterea lui Ilie» (v. 17). Referirile la profetul Maleahi sunt numeroase, însă în timp ce profetul făcea trimitere la venirea lui Ilie ca precursor al lui YHWH, înainte de ziua judecății finale (cf. Mal 3, 1, 23-24), Evanghelistul Luca aplică profeția lui Maleahi la activitatea Sfântului Ioan Botezătorul[116], ca precursor al lui Mesia, Judecătorul eshatologic, *Kyrios*-ul și Fiul lui Dumnezeu. «*Duh* numește darul duhovnicesc, iar *putere* - lucrarea. Așadar, zice că va avea darul și lucrarea lui Ilie, pe care le avea Ilie alergând înaintea celei de-a doua veniri a lui Hristos, și va face atunci ceea ce are să facă mai târziu Ilie»[117].

115. EFTHIMIE ZIGABEN, „Tâlcuire...", p. 14.
116. Cf. R. LAURENTIN, „I Vangeli dell'infanzia...", p. 201 - 202.
117. EFTHIMIE ZIGABEN, „Tâlcuire...", p. 15.

Datoria lui Ioan este aceea de a propovădui, *metanoia*, de a readuce pacea în familii, respectarea Legii lui Dumnezeu, pentru «ca să gătească Domnului un popor pregătit - *cf. gr.* ***etoimásai Kyríō laòn kataskeuasménon***» - să-L primească pe Mesia.

Măreția sa a fost recunoscută de Iisus Însuși (cf. Lc 7, 28), și ea constă în misiunea profetică de precursor al lui Mesia. În scena vizitei Mariei la Elisabeta, motivul precursorului reapare atunci când pruncul saltă în pântecele mamei sale, făcându-le cunoscută prezența «Maicii Domnului meu», cf. gr. ***hē méter toū Kyríoū moū*** (1, 43). Sf. Luca evidențiază astfel sensul hristologic al misiunii Sfântului Ioan Botezătorul.

Adevărata măreție i se recunoaște după voia lui Dumnezeu. «Nu va bea vin, nici altă băutură amețitoare, și încă din pântecele mamei sale se va umple de Duhul Sfânt». Asceza profetului exprimă consacrarea sa specială înaintea lui Dumnezeu și dispoziția sa de a se lăsa umplut de Duhul Sfânt. Este același Duh Sfânt Care era prezent și în Ilie. Acest profet a făcut din însemnătatea numelui său, «Dumnezeul meu este YHWH», programul activității sale.

Rezumând esențialul versetelor 15–17, se vede că ele prezintă trăsăturile principale ale lui Ioan, așa cum era cunoscut și înțeles în comunitatea creștină primară: ascet, profetul prin excelență, cel trimis să-l convertească pe Israel, precursorul sau Înaintemergătorul Domnului.

Cererea unui „semn" din partea lui Zaharia (v. 18) este bine motivată și nu ar trebui să ne surprindă; face parte din elementele literare obișnuite în schemele unei vestiri. Și Avraam ceruse (cf. Fac 15, 8), și Ghedeon (Jud 6, 37 ș.u.), și piosul rege Iezechia (2 Rg 20, 8 ș.u.). Însă la această întrebare mesagerul lui Dumnezeu răspunde prezentându-se

cine este şi-i dă un semn, care este mai degrabă o pedeapsă pentru necredinţă. Îngerul Gavriil a fost trimis de Dumnezeu pentru a-i aduce lui Zaharia *o veste bună*: (***euanghelisasthai soi taũta***) *să-ţi binevestesc acestea*. Pentru că nu a crezut mesajului trimis de Dumnezeu, Zaharia a rămas mut, neputând să mai vorbească până în ziua în care făgăduinţa dumnezeiască s-a împlinit (v. 20). «Vezi, dar, că pentru vorbele de necredinţă a fost lipsit de glas...nefiind lipsit numai de glas, ci şi de auz, pentru că nu numai grăise, ci şi ascultase cu necredinţă»[118].

Poporul se mira că Zaharia întârzie, iar când acesta a ieşit, era fără grai, incapabil să anunţe vestea cea bună pe care o primise. Poporul înţelege că preotul a avut o viziune, că el vrea să vorbească, dar nu poate. Pentru Evanghelistul Luca această particularitate exprima neputinţa cultului iudaic, ce foarte curând va fi înlocuit de cel creştin: numai de la Iisus provin toate binecuvântările. «Tăcerea bătrânului preot a prevestit amuţirea vechii preoţii şi închinări (***latreía***) a lui Dumnezeu»[119]. Evanghelia lui Luca se încheie cu arătarea lui Hristos Înviat, Care, «ridicându-Şi mâinile, i-a binecuvântat» pe apostoli înainte de a Se înălţa la cer (Lc 24, 50 ş.u.).

Elisabeta zămisleşte un fiu (Lc 1, 24 - 25)

Întoarcerea lui Zaharia acasă (v. 23) încheie scena vestirii naşterii Sfântului Ioan. Versetele 24-25 descriu foarte pe scurt împlinirea făgăduinţei. Elisabeta rămâne însărcinată, şi pentru aceasta binecuvintează pe Dumnezeu, din moment ce a ridicat ocara sterilităţii ei.

118. EFTHIMIE ZIGABEN, „Tâlcuire...", p. 16.
119. EFTHIMIE ZIGABEN, „Tâlcuire...", p. 16.

II. Vestea naşterii Mântuitorului Iisus Hristos (Lc 1, 26 - 38)

Vestea naşterii Sfântului Ioan adusă de înger preotului Zaharia este urmată de vestea întrupării Fiului lui Dumnezeu; însă interesul autorului în această subsecţiune se concentrează în jurul persoanei Fecioarei Maria[120]. Sfântul Luca nu vorbeşte ca Sf. Ioan Evanghelistul de preexistenţa Logosului, însă din acest text reiese clar afirmată filiaţia dumnezeiască a lui Iisus. În prezentarea scenei Bunei-Vestiri, autorul pune accentul pe identificarea hristologică a Pruncului zămislit[121]. Intenţia Evanghelistului în acest text este să identifice Pruncul pe Care-L va naşte Fecioara Maria prin puterea Duhului Sfânt: «vei chema numele lui Iisus» (v. 31) şi «Fiul lui Dumnezeu Se va chema» (v. 35). «Va fi mare» (v. 32), adică va purta titlul de «***mégas***», pe care Vechiul Testament îl atribuie lui Dumnezeu Însuşi (cf. Ps 47, 2; 85, 9; 134, 5) - şi nu cum se spusese despre Ioan că va fi mare numai «înaintea Domnului» (v. 15). Iisus va moşteni «tronul lui David, părintele Său» (v. 32), «şi Fiul Celui Preaînalt Se va chema» (v. 32) şi «va împărăţi peste casa lui Iacov în veci şi împărăţia Lui nu va avea sfârşit» (v. 33). Astfel Pruncul zămislit este identificat ca având o îndoită origine: *omenească*, adică va fi Mesia davidic, potrivit vechii profeţii a lui Natan (cf. 2 Rg 7, 9-16), şi *dumnezeiască*, deoarece El este Fiul lui Dumnezeu Întrupat. Este Dumnezeu Însuşi Cel ce a hotărât întruparea Fiului Său dintr-o fecioară, iar numele Iisus dat Pruncului este impus de voinţa dumnezeiască. Reiese din cele afirmate mai sus că mesajul textului are în primul rând o conotaţie *hristologică*.

120. Cf. I. H. MARSHALL, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Michigan, ²1995), p. 62.
121. Cf. J. A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, vol. I (AB 28A ; New York, 1981), p. 340 - 341.

Textul conține însă și o a doua afirmație, cu caracter *mariologic*, deoarece vorbește de zămislirea feciorelnică a lui Iisus din Maria. O astfel de zămislire nu este niciodată descrisă în sensul biologic, deoarece conotația verbelor folosite de autor este clară: ***epeléusetai***, „va veni peste tine, Se va pogorî peste tine (cf. v. 35)" (Duhul Sfânt), și ***episkiázein***, „te va umbri", va arunca asupra ta o umbră (despre puterea Celui Preaînalt). Nici una din aceste două imagini nu implică vreun fel de raporturi trupești, cu atât mai puțin se pot referi la ritualul gnostic al „căsătoriei sacre", de tipul unei ***hierós gámos***. Ceea ce s-a împlinit în Fecioara Maria este lucrarea Duhului Sfânt, a puterii creatoare a lui Dumnezeu prezentă în ea. Afirmația Fecioriei Mariei *ante partum* este clară, chiar dacă Sf. Luca nu o corelează în mod explicit cu profeția din Is 7, 14 (LXX), cum face Sf. Matei 1, 23. Afirmațiile legate de zămislirea acestui Prunc al Fecioarei Maria nu se referă la înlăturarea unei sterilități, cum este în cazul Elisabetei (sau al Anei, în 1 Rg); este vorba de fapt de o zămislire care a avut loc fără participarea omului (***ápeiros andrōn***, v. 34). Acest fapt subliniază caracterul extraordinar al nașterii lui Iisus, mai mare decât Ioan Înaintemergătorul, deoarece scopul venirii Sale în lume și rolul pe care trebuia să-l îndeplinească era acela de a mântui lumea și poporul Său de păcate (cf. și Mt 1, 21). Rolul Fecioarei Maria este acela de a sluji scopului pentru care Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat.

Din analiza textului, vom reuși să descifrăm și alte nuanțe mariologice foarte importante pentru înțelegerea rolului Fecioarei Maria în istoria mântuirii.

Scena Bunei-Vestiri, prezentată de Sf. Luca are un caracter mimetic, potrivit unei istoriografii imitative, și este alcătuită în baza modelelor întâlnite deja în Vechiul Testament cu privire la nașterea unor personaje importante din istoria lui Israel; spre pildă, vestea nașterii lui Isaac, adusă

lui Avraam (cf. Fac 17) sau a nașterii lui Samson, adusă părinților săi (cf. Jud 13). Modelul acestor vestiri de nașteri extraordinare este constituit din cinci elemente[122]:

1. *Arătarea* **unui înger** (al Domnului, sau arătarea lui Dumnezeu Însuși):
   - lui Zaharia (Lc 1, 11), Mariei (Lc 1, 26 - 27), păstorilor (Lc 2, 9)
   - Dreptului Iosif (Mt 1, 20), lui Avraam (Fac 17, 1), părinților lui Samson (Jud 13, 3, 9, 11)
   - lui Moise (Ieș 3, 2), lui Ghedeon (Jud 6, 11 - 12)
2. *Reacția* **de teamă,** rezolvată (uneori) printr-o încurajare: «Nu te teme !»:
   - Zaharia (Lc 1, 12 - 13), Maria (Lc 1, 29 - 30), păstorii (Lc 2, 9 - 10)
   - Iosif (Mt 1, 20), Avraam (Fac 17, 3), părinții lui Samson (Jud 13, 6.22)
   - Moise (Ieș 3, 6), Ghedeon (Jud 6, 22 - 23)
3. *Vestea* **nașterii unui fiu**
   a) Impunerea numelui sau acordarea unui titlu:
   - Zaharia (Lc 1, 13), Maria (Lc 1, 28, 30)
   - Iosif (Mt 1, 20), Avraam (Fac 17, 5)
   - Moise (Ieș 3, 4), Ghedeon (Jud 6, 12)
   b) Femeia va concepe (sau a conceput) și va naște un fiu:
   - Zaharia (Lc 1, 13), Maria (Lc 1, 31), păstorii (Lc 2, 11)
   - Iosif (Mt 1, 20 - 21), Avraam (Fac 17, 16, 19), părinții lui Samson (Jud 13, 3)
   c) Numele fiului uneori este explicat și etimologic:
   - Zaharia (Lc 1, 13), Maria (1, 31)
   - Iosif (Mt 1, 21), Avraam (Fac 17, 19)

122. Cf. R. E. BROWN - K. P . DONFRIED - J. A. FITZMYER - J. REUMANN, *Mary in the New Testament* (Philadelphia 1978), [trad. it. *Maria nel Nuovo Testamento* (Assisi, 1985)], p. 129 - 130; vezi și J. A. FITZMYER, „The Gospel...", p. 334 - 336.

d) Rolul viitor al copilului:
- Zaharia (Lc 1, 15 - 17), Maria (Lc 1, 32, 33, 35), păstorii (Lc 2, 11)
- Iosif (Mt 1, 21), Avraam (Fac 17, 19), părinții lui Samson (Jud 13, 5)
- viitorul lui Moise (Ieș 3, 10), viitorul lui Ghedeon (Jud 6, 14)

4. *O obiecție* din partea persoanei care primește vestea: «Cum este posibil?»:
- Zaharia (Lc 1, 18), Maria (Lc 1, 34)
- Avraam (Fac 17, 17), părinții lui Samson (Jud 13, 17)
- Moise (Ieș 3, 11), Ghedeon (Jud 6, 15)

5. Este dat un *semn* pentru a-l asigura pe destinatar că vestea se va adeveri:
- Zaharia (Lc 1, 20), Maria (Lc 1, 36 - 37), păstorii (Lc 2, 12)
- părinții lui Samson (Jud 13, 9, 18 - 21)
- Moise (Ieș 3, 12), Ghedeon (Jud 6, 19 - 22).

Acest model literar este prezent în toate scenele lucane referitoare la vestea nașterii Sfântului Ioan și a lui Iisus.

Prezent în Vechiul Testament însă, acest model literar nu se referă totdeauna la nașterea unui prunc. De aceea unii exegeți au remarcat lipsa unor elemente (precum reacția de teamă) și au socotit că modelul prezent în Lc 1, 5-25; 1, 26-38 și 2, 1-9 se încadrează în genul literar al relatării unei misiuni sau al unei alegeri profetice.

În ceea ce privește articularea textului de care ne ocupăm (Lc 1, 26-38), majoritatea comentatorilor propun următoarea structură[123]:

vv. 26 - 27: Prezentarea scenei și a personajelor
v. 28: Salutarea îngerului

123. Cf. A. GEORGE, *Lettura del Vangelo di Luca* (Assisi, ³1989), p. 18-19; F. BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc (1, 1 - 9, 50)*, (Genève, 1991), p. 72.

v. 29: Reacția Fecioarei Maria
vv. 30 - 33: Mesajul îngerului
v. 34: Întrebarea-obiecție
v. 35: Răspunsul îngerului
vv. 36 - 37: Este dat un semn
v. 38a: Consimțământul și zămislirea
v. 38b: Plecarea îngerului

Prezentarea scenei și a personajelor (vv. 26 - 27)

1:26 Iar în a șasea lună
a fost trimis îngerul Gavriil de la Dumnezeu,
într-o cetate din Galileea,
al cărei nume era Nazaret,
1:27 Către o fecioară logodită cu un bărbat
care se chema Iosif, din casa lui David;
iar numele fecioarei era Maria.

Salutarea îngerului (v. 28)

1:28 Și intrând îngerul la ea, a zis:
Bucură-te, ceea ce ești plină de har,
Domnul este cu tine.
Binecuvântată ești tu între femei!

Reacția Fecioarei Maria (v. 29)

1:29 Iar ea, văzându-l, s-a tulburat de cuvântul lui
și cugeta în sine:
Ce fel de închinăciune poate să fie aceasta?

Mesajul îngerului (vv. 30 - 33)

1:30 Și îngerul i-a zis:
Nu te teme, Marie,
căci ai aflat har la Dumnezeu.
1:31 Și iată vei lua în pântece
și vei naște fiu
și vei chema numele Lui Iisus.

1:32 Acesta va fi mare
și Fiul Celui Preaînalt Se va chema
și Domnul Dumnezeu Îi va da Lui tronul lui David, părintele Său.
1:33 Și va împărăți peste casa lui Iacov în veci
și împărăția Lui nu va avea sfârșit.

Întrebarea - obiecție (v. 34)

1:34 Și a zis Maria către înger:
Cum va fi aceasta,
de vreme ce eu nu știu de bărbat ?

Răspunsul îngerului (v. 35)

1:35 Și răspunzând, îngerul i-a zis:
Duhul Sfânt Se va pogorî peste tine
și puterea Celui Preaînalt te va umbri;
pentru aceea și Sfântul care Se va naște din tine
Fiul lui Dumnezeu Se va chema.

Este dat un semn (vv. 36 - 37)

1:36 Și iată, Elisabeta, rudenia ta, a zămislit și ea fiu la bătrânețea ei,
și aceasta este a șasea lună pentru ea, cea numită stearpă.
1:37 Că la Dumnezeu nimic nu este cu neputință.

Consimțământul și zămislirea (v. 38a)

1:38 Și a zis Maria: Iată roaba Domnului.
Fie mie după cuvântul tău !

Plecarea îngerului (v. 38b)

Și îngerul a plecat de la ea.

Fecioara Maria din Nazaret (Lc 1, 26 - 27)

Buna Vestire adusă Fecioarei Maria este corelată în mod explicit cu vestea precedentă, adusă preotului Zaharia, printr-o indicație cronologică precisă, «*în a șasea lună*» (cf.

v. 26). Același înger, Gavriil, care «*i s-a arătat*» lui Zaharia (v. 11), de data aceasta «*a fost trimis*» (v. 26) pentru a sublinia planul lui Dumnezeu față de un eveniment fundamental din istoria mântuirii[124]. Se observă totuși diferența «scenografică» între cele două vestiri. Îngerul Gavriil i s-a arătat preotului Zaharia în templul din Ierusalim, centrul spiritual al iudaismului, tocmai în momentul culminant al liturghiei zilnice; acum este trimis de Dumnezeu într-un sat neînsemnat din Galileea, la o copilă sărmană. Paralelismul caracteristic Sfântului Luca vrea să evidențieze contrastul net dintre cele două situații.

În această parte introductivă, Sf. Luca ne face cunoștință cu locul în care trăia Fecioara Maria, precizează în ce perioadă a vieții ei se afla și care era condiția ei socială. Toate aceste indicații corespund într-un fel informațiilor ce se găsesc într-o carte de identitate: numele, starea familială, locul în care domiciliază o persoană[125].

Este indicat în primul rând locul: Nazaret, în Galileea. Galileea este regiunea muntoasă din partea de nord a Palestinei biblice. Locuitorii acestei regiuni vorbeau un dialect care-i vădea înaintea ierusalimitenilor (cf. Mt 26, 73), unde erau priviți cu o anumită suspiciune (cf. In 7, 41, 52). Să fii originar din Galileea nu era o cinste. Nazaretul era un sătuc neînsemnat, de țărani, care nu se bucura de nici o considerație printre satele vecine (In 1, 46). În izvoarele antice (Vechiul Testament, scrierile lui Iosif Flaviu, Talmudul), Nazaretul nu este niciodată amintit, probabil pentru că se afla la aproximativ 5 km de Seforis, cetatea cea mai importantă a Galileii la acea vreme, după cum reiese din săpăturile arheologice. Nazaretul a ieșit din izolare și ui-

124. Cf. A. POPPI, „Sinossi...", p. 296.
125. Cf. K. STOCK, *Maria, la Madre del Signore nel Nuovo Testamento. Commento a tutti i brani che la riguardano* (Roma, ²2003), p. 48.

tare pentru prima dată atunci când Dumnezeu a trimis pe îngerul Său ca să comunice care sunt planurile Sale față de omenire. Inițiativa este a Sa. Comoara cea mai mare a satului o constituia existența unui izvor natural de apă, care există până astăzi și poartă numele de izvorul Fecioarei[126]. Săpăturile arheologice făcute la Nazaret înainte de construirea actualei Biserici a Bunei-Vestiri au permis cercetătorilor să redescopere care erau condițiile de viață ale vechiului Nazaret. Unele grote naturale existente în această zonă muntoasă erau folosite în mare parte ca locuințe[127]. Fiind din piatră de calcar, multe poartă amprenta modificărilor și adaptărilor spre a fi locuite sau folosite ca depozite pentru cereale, pentru teascurile de struguri sau măsline. Toate acestea ne oferă o imagine despre condițiile de viață foarte simple dintr-un sat neînsemnat din vremea Mântuitorului. Într-un astfel de sat a trăit o perioadă din viața ei Fecioara Maria și aici l-a crescut pe Copilul Iisus, Care a intrat în istoria umanității cu numele de Iisus Nazarineanul.

De două ori Evanghelistul afirmă și subliniază că Maria era fecioară, ***parthénos*** (v. 27; cf. și Mt 1, 18-25). Însă Fecioara Maria era legată și de un bărbat; era logodită, promisă în căsătorie (***emnesteuméne***, cf. și Mt 1, 18) lui Iosif, care aparținea casei lui David. «Fecioara era logodită ca să rămână tăinuită de diavol nașterea lui Hristos: că diavolul auzise pe proroci vestind că din fecioară avea să Se nască El, și de aceea pândea fecioarele, ca în jurul celei pe care o va vedea că ia în pântece să-și întindă cursele relei sale măiestrii. Așadar, bine a voit Dumnezeu să fie logodită cu bărbat Fecioara rânduită a fi sălaș al Său, ca depărtându-se vicleanul de la dânsa, să le pândească pe cele nelogodite»[128].

126. Cf. «Protoevanghelia lui Iacob, XI, 1», în *Evanghelii apocrife* (trad. Cristian Bădiliță, Iași, 2002), p. 39.
127. Cf. J. - M. LAGRANGE, „L'Évangile de Jésus - Christ...", p. 16
128. EFTHIMIE ZIGABEN, „Tâlcuire...", p. 17 - 18.

Potrivit tradiției ebraice, atestate în izvoarele rabinice, căsătoria se desfășura în două faze: într-o primă fază, cea a logodnei (cf. arm. ***'erusîn***), cei doi tineri își exprimau dorința reciprocă de a se căsători și se angajau în fața martorilor de a o respecta. Fata rămânea încă la casa părinților; după un an, ea era condusă în casa viitorului soț (cf. arm. ***nissu'în***, nunta) și ei începeau viața conjugală. Numai o dată cu sărbătorirea nunții (***nissu'în***) cei doi începeau viața de familie propriu-zisă, însă deja din momentul logodnei, fata devenea din punct de vedere legal „femeia" sau „soția" bărbatului (cf. Mt 1, 20, 24: ***gynē***). Fecioara Maria a primit vizita îngerului Gavriil în perioada dintre logodnă și căsătorie. Potrivit vârstei obișnuite pentru logodnă, ea trebuie să fi avut aproximativ 13 ani. Alegerile importante pentru viața ei fuseseră făcute. Maria era la începutul majoratului și dobândise un loc definitiv în comunitatea satului Nazaret. Este soția lui Iosif, se află sub protecția și ajutorul lui. Dar Iosif nu este tatăl natural al lui Iisus, ci numai cel legal, adoptiv. Iisus însă a crescut în această familie, în casa tatălui Iosif și a mamei Maria, unde Iosif și-a asumat toate responsabilitățile de tată de familie bun și drept (cf. Lc 2).

În nici un loc din Noul Testament nu este afirmat explicit că Maria ar fi aparținut stirpei davidice; dimpotrivă, înrudirea ei cu Elisabeta (Lc 1, 36) ar putea indica originea sa levitică. «Dar cum de este Elisabeta rudenie cu Maria? Că se trăgea din seminția lui Levi, adică din cea preoțească, iar Maria din cea a lui Iuda - din cea împărătească. Felurite încuscriri s-au făcut între aceste două seminții: că mai întâi Aaron, apoi Iodae, arhierei fiind amândoi, din seminția împărătească și-au luat femei, iar după ei și alții. Așadar, printr-o asemenea împletire au ajuns rudenii și Elisabeta cu Maria. Că întrucât în treburile dumnezeiești are întâietate neamul preoțesc, iar în cele omenești neamul împărătesc,

cu bun temei s-au împletit, ca și preotul să fie împărătesc, și împăratul - preoțesc»[129]. Situația rămâne încă incertă; însă pentru mentalitatea iudaică, era suficientă paternitatea juridică a lui Iosif pentru ca Iisus să fi fost considerat descendent al lui David. Efthimie Zigaben în comentariul său reflectă convingerea tradiției vechi a Bisericii primare care nu s-a îndoit niciodată de obârșia davidică a Fecioarei Maria. «Cuvintele: *din casa lui David* se înțeleg ca privitoare și la Fecioară, și la Iosif, căci amândoi din neamul lui David își trăgeau obârșia»[130].

În sfârșit, Evanghelistul amintește numele fecioarei: ca și alte femei care sunt menționate în Noul Testament, se cheamă Maria. Se deosebește de celelalte femei prin faptul că este mama lui Iisus. Astfel ea are un loc propriu în istoria poporului lui Dumnezeu.

Dumnezeu și Fecioara Maria: Salutul îngerului (Lc 1, 28 - 29)

Prin salutul îngerului Gavriil, «*Bucură-te, ceea ce ești plină de har, Domnul este cu tine* (***hàire, keharitōménē ho Kyrios metà soù***, v. 28b)», Dumnezeu ne descoperă deodată făgăduința și vocația Fecioarei Maria[131]: bucurie, har și ajutor de la Dumnezeu[132]. Fiecare cuvânt din acest salut al îngerului transcende însemnătatea sa obișnuită, de simplă curtoazie, și implică o conotație mesianică, astfel încât provoacă o neliniște interioară Fecioarei.

Primul cuvânt al îngerului este «*Bucură-te* (***hàire***) !». În Grecia antică, această expresie era folosită ca un salut obișnuit. Tradiția latină a tradus expresia prin «Ave» sau «te salut». În tradiția ebraică, salutul era și este *ṭhalòm* (pace), care în Noul Testament este tradus de obicei prin cuvântul grec *eirène* (pace). Este probabil ca salutul îngerului adresat Fecioarei Maria să nu aibă conotația obișnuită a lui *ṭhalòm*, ci să redea ebraicul *ronni* (= bucură-te) sau *ghelì* (= veselește-te), făcând astfel aluzie la textele profetice cu specific mesianic[133]. În aceste texte profeții invită Ierusalimul, în care este personificat întregul popor Israel, să se bucure pentru venirea iminentă a Domnului: *Bucură-te, fiica Sionului* (***Ronnì bat Ṭion***, Sof 3, 14 ș.u.); *Veselește-te foarte, fiica Sionului*, ***Ghelì meòd bat Ṭion***, Zah 9, 9 ș.u.). Fecioara Maria reprezintă Noul Ierusalim, ea este fiica Sionului, în pântecele căreia Dumnezeu S-a întrupat (v. 31), împlinind profeția lui Sofonie 3, 15: *Domnul este în mijlocul tău*, ***YHWH beqirbèk***[134].

Misiunea îngerului cea mai importantă constă în vestirea bucuriei care va cuprinde pământul o dată cu întruparea lui Dumnezeu. La fel, preotului Zaharia «*îi vestește bucurie și veselie mare*» (cf. v. 14), iar păstorilor, la nașterea Fiului lui Dumnezeu, «*le vestește bucurie mare*» (Lc 2, 10). De aceea salutul adresat Fecioarei Maria trebuie înțeles în sensul lui deplin și în contextul bucuriei mesianice inaugurate de întruparea lui Dumnezeu.

Cea de a doua expresie din salutul îngerului se referă la apelativul ***keharitōménē***. Îngerul nu i se adresează chemând-o pe nume, «Maria», ci o cheamă ***keharitōménē***. Acest cuvânt exprimă ceea ce Dumnezeu a săvârșit în ea și prin

129. EFTHIMIE ZIGABEN, „Tâlcuire...", p. 20 - 21.
130. EFTHIMIE ZIGABEN, „Tâlcuire...", p. 18.
131. Cf. F. MOSETTO, *Lettura del Vangelo secondo Luca* (Roma, 2003), p. 55.
132. Cf. K. STOCK, *Gesù la Bontà di Dio* (Roma, 1991), p. 11.
133. Cf. F MANNS, «*Heureuse es - tu, toi qui as cru*». *Marie, une femme juive* (Paris, 2005), p. 40.
134. Cf. L. T. JOHNSON, *Il Vangelo di Luca* (SP 3; Torino, 2004), p. 36; vezi și A. POPPI, „Sinossi...", p. 296 - 297; R. LAURENTIN, „I Vangeli dell'infanzia...", p. 77.

ea[135]. Este imposibil să redai într-o traducere sensul aliteraţiei ***hàire, keharitōménē*** (part. perf. pasiv al verbului cauzativ ***haritoō***, de la radicalul ***háris***, *«har, dar, favoare, bunăvoinţă, graţie»*; cf. şi v. 30). Fecioara Maria a primit harul şi binecuvântarea de la Dumnezeu, după cum explică Sf. Luca însuşi în v. 30: *«ai aflat har la Dumnezeu»*, adică Maria a fost aleasă de Dumnezeu pentru a zămisli pe Mesia (cf. vv 31-33), şi naşte deci pe Fiul lui Dumnezeu (v. 35). Traducerea pe care o dă Vulgata, ***gratia plena*** «plină de har», a alimentat atâtea speculaţii teologice despre starea specială a Fecioarei Maria faţă de ceilalţi oameni. În baza acestui text, tradiţia catolică a vorbit de *imaculata concepţie* a Mariei, ea fiind fără de păcatul originar, dar tradiţia ortodoxă a afirmat totdeauna că Fecioara Maria s-a născut cu păcatul originar, însă în momentul în care a consimţit, *«Fie mie după cuvântul tău»*, Dumnezeu a curăţit-o de păcatul strămoşesc.

Traducerea «plină de har» este posibilă, cu condiţia de a nu înţelege *harul* în sensul de har sfinţitor, pe care teologia de mai târziu l-a atribuit termenului ***háris***, ci, potrivit sensului grec, de «favoare, bunăvoinţă, stare de har oferită gratuit». «Fecioara Maria este un locaş al harismelor dumnezeieşti şi al virtuţilor omeneşti, şi pentru că este împodobită cu toate darurile Duhului Sfânt, o numeşte cea cu adevărat plină de har, ca pe una ce a primit să se sălăşluiască în ea toate aceste comori... Ce har anume? Harul acela care este cu putinţă de aflat doar la Cel ce poate să le săvârşească pe cele cu neputinţă de săvârşit şi care-i păstrat doar pentru tine de mai înainte de toţi vecii»[136].

Forma pasivă a verbul ***haritoō*** pune accentul pe acţiunea lui Dumnezeu; de aceea sensul nu se referă numai la

135. Cf. K. STOCK, „Maria, la Madre del Signore...", p. 50.

136. SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, «La Buna Vestire a Maicii Domnului», în *Omilii*, vol I (Bucureşti, 2004), p. 199 - 200.

«a privi cu bunăvoinţă, a manifesta un har dumnezeiesc», ci implică o transformare a subiectului prin acest har sau binecuvântare. Perfectul pasiv pune accentul pe rezultatul acestei acţiuni a lui Dumnezeu, se referă la starea prezentă a Mariei. Ignace De La Potterie, în două studii dedicate acestei interpretări[137], corelează acest text cu Efeseni 1, 6 (singurul text paralel în Noul Testament unde verbul ***haritoō*** este folosit la activ, cu sensul următor: *«spre lauda harului Său, cu care ne-a dăruit pe noi* [***eharítosen hēmas***], *prin Fiul Său cel iubit»*). Textul Sfântului Pavel se referă la planul lui Dumnezeu de mântuire a omului prin opera lui Hristos. Apostolul a ales acest verb cauzativ, ***haritoō***, pentru a descrie efectul produs în noi de harul lui Dumnezeu prin Iisus Hristos. Sf. Ioan Gură de Aur, în comentariul la Epistola către Efeseni, surprinde foarte bine această nuanţă: «nu zice harul pe care ni l-a dăruit (***eharísato***), ci harul prin care ne-a transformat pe noi (***eharítosen hēmas***). El nu numai că ne-a eliberat de păcatele noastre (***apēllaxen***), ci ne-a făcut şi vrednici de iubire (***eperastous***)»[138]. De La Potterie propune să se traducă expresia ***hàire, keharitōménē*** : *Bucură-te pentru că ai fost transformată prin har*[139].

Cea de a treia expresie a îngerului, *«Domnul este cu tine,* ***ho Kyrios metà soù***», se referă la ajutorul lui Dumnezeu. În limbajul biblic această expresie are o însemnătate precisă. De obicei, este folosită atunci când Dumnezeu cheamă un om pentru a-i încredinţa o misiune specială în slujba

137. Cf. I. DE LA POTTERIE, „***Keharitōménē*** en Lc 1, 28. Étude philologique", în *Bib* 68 (1987), p. 357 - 382; idem, „***Keharitōménē*** en Lc 1, 28. Étude exégétique et théologique", în *Bib* 68 (1987), p. 480 - 508; vezi şi É. DELEBECQUE, „Sur la salutation de Gabriel à Marie (Lc 1, 28)", în *Bib* 65 (1984), p. 352 - 355.

138. SF. IOAN HRISOSTOM, *In Eph.* I, 3 (*PG* 62, 13 - 14); apud I. DE LA POTTERIE, „***Keharitōménē***...", p. 480 - 482.

139. Cf. I. DE LA POTTERIE, „***Keharitōménē***...", p. 382.

poporului lui Dumnezeu (Iacob, Moise, Iosua, Ghedeon şi David). Această expresie subliniază faptul că îndeplinirea misiunii lor nu depinde numai de puterea lor omenească.

Prima reacţie a Fecioarei Maria la salutul îngerului nu este una de bucurie: «*Iar ea, văzându-l, s-a tulburat de cuvântul lui şi cugeta în sine: Ce fel de închinăciune poate să fie aceasta ?*» (v. 29). Bucuria nu poate fi impusă; ea are nevoie de timp ca să crească şi să se dezvolte. Devine din ce în ce mai vie, mai profundă şi mai pătrunzătoare când trece printr-un proces de maturizare.

Şi preotul Zaharia s-a tulburat (cf. v. 12) la vederea îngerului; este acea teamă sfântă cauzată de arătarea unei fiinţe cereşti; Fecioara Maria însă nu s-a tulburat la vederea îngerului, ci din cauza cuvântului tainic pe care acesta i l-a descoperit. Faptul că Maria, potrivit descrierii Sfântului Luca, nu s-a lăsat copleşită de emoţie şi că reuşeşte să reflecteze asupra însemnătăţii salutului îngerului demonstrează echilibrul perfect al facultăţilor sale sufleteşti. Ea «se întreba, cugeta» (cf. ***dielogízeto***, imperfectul are un aspect iterativ) la cele rostite de înger, motiv pentru care îngerul revine şi-i explică în ce constă rolul ei.

Prima parte a mesajului îngerului: Fecioara Maria, Mama lui Mesia (Lc 1, 30 - 34)

După salut, îngerul Gavriil îi comunică mesajul, care se referă la naşterea lui Mesia: «*Nu te teme, Marie, căci ai aflat har la Dumnezeu*». Mesagerul lui Dumnezeu o reasigură pe Fecioara Maria, printr-o expresie caracteristică teofaniilor şi anghelofaniilor: «*Nu te teme, **mē phoboū**...*»; apoi o cheamă pe nume, Maria, demonstrând cunoaşterea sa supranaturală. La sfârşit i se adresează motivându-i apelativul de ***keharitōménē*** şi garantându-i binecuvântarea dumnezeiască: «*căci ai aflat har la Dumnezeu*» (v. 30), adică «bunăvoinţă, apropiere[140]», deoarece Dumnezeu te-a ales, te iubeşte, te-a umplut de darurile Sale. Această frază corespunde salutului precedent prin paralelismul ei sinonimic.

Astfel este pregătită vestea propriu-zisă a naşterii lui Mesia, redată printr-o formulă tripartită: «vei lua în pântece... vei naşte...vei chema...» (v. 31; cf. Fac 16, 11; Is 7, 14 etc.), apoi este definită personalitatea Celui ce Se va naşte (vv. 31 - 33). Dumnezeu Însuşi prin intermediul îngerului Gavriil Îi dă un nume, care totuşi va fi pus de Maria, mama Sa. Evanghelistul Matei, care citează în mod explicit profeţia din Is 7, 14 în Mt 1, 23, afirmă că Dreptul Iosif a fost cel care a pus numele Pruncului, arătând astfel asumarea legală a paternităţii. Iisus (***Iēsoûs***) este un nume clasic, teoforic (cf. ebr. ***Ieşua***, sau ***Ioşua***, abrevierea lui ***Iehoşua***), care înseamnă «Dumnezeu mântuieşte».

Evanghelistul Matei explică însemnătatea numelui (Mt 1, 21): «*El va mântui poporul Său de păcatele lor*» (cf. Lc 2, 11: «*vi S-a născut azi Mântuitor*»).

Fecioara Maria va fi mama lui Mesia Însuşi. Acest fapt reiese şi din titlurile pe care îngerul Gavriil I le atribuie. «*El va fi mare, **mégas***» (v. 32) nu numai «*înaintea Domnului*», precum Ioan (Lc 1, 15); adjectivul este folosit în cazul acesta în sens absolut (cf. Ps 47, 2: atribuit lui Dumnezeu). «*Fiul Celui Preaînalt (**ho Hypsistos**) Se va chema*» (v. 32; cf. 2 Rg 7, 14: «Eu voi fi aceluia tată, iar el Îmi va fi fiu»; cf. şi Ps 2, 7; 88, 27; în LXX, ***ho Hypsistos*** este unul din numele lui Dumnezeu), şi va fi într-adevăr *Fiul lui Dumnezeu* (v. 35), titlu care asumă un sens clar ontologic[141].

140. EFTHIMIE ZIGABEN, „Tâlcuire...", p. 18.
141. Cf. F. MOSETTO, „Lettura del Vangelo...", p. 56.

Este reevocată apoi celebra profeție a lui Natan despre tronul veșnic al lui David, adică despre demnitatea împărătească a lui Iisus pentru totdeauna (cf. 2 Rg 7, 12-16): «*Domnul Dumnezeu Îi va da Lui tronul lui David, părintele Său*». Iisus este deci *Fiul lui David* (cf. Lc 18, 38; 20, 41-44), și, astfel, moștenitorul tronului său; *Împăratul* pe Care Dumnezeu L-a ridicat în casa lui David (v. 69) ca să împărățească peste casa lui Iacov în veci, «regele iudeilor», potrivit titlului de pe cruce (cf. Lc 23, 38). Regele Mesia va împărăți în veci, și Împărăția Lui nu va avea sfârșit (v. 33). El a împlinit speranța mesianică de secole a regatului davidic (cf. Is 9, 6; Mih 4, 7; Dan 7, 14; Ps 45, 7; 88, 5, 29-38). Deși orizontul acestei vestiri rămâne cel iudaic, Evanghelistul și cititorii săi știu că Împărăția veșnică a lui Hristos - inaugurată prin Învierea Sa (cf. FA 1, 33-36) - este transcendentă și universală (cf. Lc 2, 32; In 18, 36; 1 Cor 15, 24 ș.u.; Ef 2, 20 ș.u.). «Ca să nu-i tulbure prin măreția Sa pe cei ce-L vedeau, El S-a strâns pe Sine Însuși din tot universul în pământul evreilor, din tot acest pământ [S-a strâns] în Iudeea, și de aici [S-a strâns] în Betleem, până ce a umplut [doar] un mic pântec [al Mariei]. Și ca un grăunte din grădina noastră și ca o rază mică pentru ochiul nostru, a răsărit, S-a întins și a umplut lumea»[142].

Reacția Fecioarei Maria, de data aceasta, este una de uimire. Întrebarea sa «*Cum va fi aceasta, de vreme ce eu nu știu de bărbat?*» este întru totul firească în situația clar definită la început. Ea este «fecioară» și «logodită, promisă în căsătorie» (v. 27); «cum, în ce fel (cf. ***pōs***)», așadar, va putea să se împlinească vestea adusă de înger?

Potrivit declarației sale foarte clare, exprimate într-un limbaj biblic consacrat (cf. Fac 4, 1, 17, 25 etc.), dificultatea stă în faptul că ea «nu-l cunoaște» pe Iosif, adică ea nu a

142. SFÂNTUL EFREM SIRUL, „Imnele Nașterii ...", p. 29.

început viața conjugală cu el. «Vrednică de pomenire e Mama care L-a născut; vrednic de binecuvântare e pântecul care L-a purtat, precum și Iosif care s-a numit prin har tată al Fiului adevărat, al Cărui Tată e Cel lăudat, al Păstorului tuturor făpturilor, Care a fost trimis după oaia ce se rătăcise și se pierduse [Mt 14, 61], a purtat-o pe umeri și a adus-o iarăși în turmă. Mai mult decât pe toți cei pe care i-a tămăduit, m-a bucurat pe mine; căci eu L-am zămislit. Mai mult decât pe toți cei pe care i-a înălțat, m-a înălțat pe mine; căci eu L-am născut. În raiul vieții Sale voi intra și-L voi lăuda acolo unde Eva a căzut; căci dintre toate femeile zidite a binevoit întru mine [Lc 1, 28], ca eu să fiu maică, fiindcă așa a voit, și El să-mi fie copil, fiindcă așa I-a plăcut»[143].

Fecioara Maria îi cere îngerului o clarificare nu pentru că ar fi făcut votul fecioriei (străin mentalității iudaice și foarte puțin probabil pentru o tânără care se logodise!), ci pentru că există o tensiune obiectivă între condiția sa actuală și evenimentul iminent pe care i-l vestește îngerul. Nu este vorba de necredință, ca în cazul lui Zaharia, ci de exigența de a înțelege sensul acestei maternități transcendente și de a-și încredința viața planului lui Dumnezeu. «N-a crezut nici ea, cum n-a crezut nici Zaharia, dar pentru necredința sa nu a fost supusă pedepsei, fiindcă Zaharia avea înainte pilde numeroase (că Sara, Reveca, Rahila, Ana au născut prunci la bătrânețe), iar Fecioara nici una, că nici o fecioară n-a zămislit și n-a născut fără de bărbat înaintea ei»[144]. Din punct de vedere literar, întrebarea interlocutorului Mariei are rolul de a evidenția progresul revelației cerești; în cea de a doua parte a mesajului, îngerul Gavriil va clarifica «cum va fi aceasta».

143. SFÂNTUL EFREM SIRUL, „Imnele Nașterii ...", p. 26.
144. EFTHIMIE ZIGABEN, „Tâlcuire...", p. 19 - 20.

Cea de a doua parte a mesajului îngerului: Fecioara Maria, roaba Domnului (Lc 1, 35 - 38)

Răspunsul îngerului îi oferă Fecioarei Maria un semn al puterii lui Dumnezeu, solicitând-o să I se încredințeze în totalitate Lui. Atât Evanghelistul Luca, cât și Matei scot în evidență actul creator al lui Dumnezeu în momentul concepерii lui Iisus. Îngerul îi explică Fecioarei Maria «cum» Îl va zămisli pe Mesia, prin intervenția directă a Duhului Sfânt, fiind exclus orice raport trupesc. Iisus nu a fost conceput asemenea eroilor din mitologia greco-romană, în urma unirii dintre o zeitate și o ființă omenească, dintre un zeu și o femeie. Paralelismul sinonimic al v. 35: «Duhul Sfânt Se va pogorî peste tine și puterea Celui Preaînalt te va umbri» nu O indică în mod necesar pe cea de a treia Persoană a Sfintei Treimi, ci puterea (***dýnamis***) creatoare a lui Dumnezeu. Absența articolului înaintea «Duhului Sfânt» indică faptul că este vorba de un atribut dumnezeiesc, de puterea Sa, aluzie probabil la duhul lui Dumnezeu (***ruah Elohim***) din momentul creației (cf. Fac 1, 2). Îngerul subliniază în cuvintele finale (v. 37) că această putere a lui Dumnezeu nu are nici o limită și că omul nu o poate limita: «la Dumnezeu nimic nu este cu neputință».

Evanghelistul alege verbul ***episkiázein***, *«a umbri, a acoperi cu umbra»*; este același verb pe care-l folosește și când descrie momentul Schimbării la Față: norul care-i acoperea cu umbra sa pe cei trei ucenici (cf. Lc 9, 34); norul este semnul prezenței lui Dumnezeu în Sfânta Scriptură. Există exegeți care raportează cele două texte la norul care acoperea Cortul sfânt, ca semn al prezenței lui Dumnezeu în mijlocul poporului Său (Ieș 40, 35). Fecioara Maria va fi ca un nou Chivot al legământului[145]: va purta în pântece pe

145. Cf. F MANNS, „Marie, une femme juive ...", p. 41.

Fiul lui Dumnezeu; de aceea pântecele ei a devenit mai cuprinzător decât cerul, ea fiind numită de tradiția ortodoxă ***Platytera***.

Cea de a doua parte a versetului prezintă o sintaxă dificilă: *«de aceea* (***diò kaì***) *Cel ce Se va naște* (***tò gennōmenon***) [din tine] *se va chema Sfânt* (***haghion***), *Fiul lui Dumnezeu»*. Este posibilă și o altă traducere: «de aceea și Cel ce Se va naște Sfânt Se va chema Fiul lui Dumnezeu».

Potrivit interpretării tradiționale, adjectivul substantivizat «sfânt» este considerat ca fiind predicativ: «Cel ce Se va naște Sfânt Se va chema Fiul lui Dumnezeu». Această interpretare pune accentul pe sfințenia nașterii. Sf. Chiril al Ierusalimului comentează astfel: «Curată și neîntinată este nașterea. Căci acolo unde suflă Duhul Sfânt, acolo este îndepărtată orice întinare. Neîntinată este nașterea în trup din Fecioară a Unuia-Născut»[146].

Pentru alți exegeți[147] însă, nașterea feciorelnică a lui Iisus va deveni semnul filiației Sale dumnezeiești: «de aceea... Se va chema Fiul lui Dumnezeu». Iisus, de fapt, nu este Fiul lui Dumnezeu din cauza nașterii Sale minunate, ci pentru că este Fiul preexistent al lui Dumnezeu, este din veșnicie (cf. In 1, 14). El va fi recunoscut drept *Kyrios* și *Fiul lui Dumnezeu*, de credința creștină, începând cu preaslăvirea Sa prin Învierea din morți, când, potrivit Sfântului Pavel, «a fost rânduit Fiu al lui Dumnezeu întru putere, după Duhul sfințeniei, prin Învierea Lui din morți, Iisus Hristos, Domnul nostru» (Rm 1, 4). O astfel de recunoaștere a lui Iisus a fost mărturisită deja de Biserică din momentul concepерii, și nu numai din cel al Învierii.

146. SFÂNTUL CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Catehezele* XII, 32 (București, 2003), p. 184; cf. și EFTHIMIE ZIGABEN, „Tâlcuire...", p. 20.

147. Cf. I. DE LA POTTERIE, «Maria» în *NDTB*, p. 910 - 911.

Ca și în cazul lui Zaharia, îngerul îi dă un semn, chiar dacă Fecioara Maria nu-l ceruse (v. 36). Ceea ce s-a întâmplat cu Elisabeta, despre care suntem încunoștințați acum că este o rudenie a sa (***synghenís***), trebuie să-i dea Mariei certitudinea că într-adevăr Dumnezeu a înfăptuit prin ea zămislirea unui Fiu, Care este Însuși Mesia.

Ascultând răspunsul Fecioarei Maria, trebuie să observăm diferența dintre atitudinea șovăitoare a lui Zaharia (v. 18) și atitudinea smerită și plină de credință a Fecioarei din Nazaret, care nu cere nici un semn, ci crede cu putere în cuvântul lui Dumnezeu: «*Iată roaba Domnului. Fie mie după cuvântul tău!*». «Deci, nu doar că a crezut, ci s-a și rugat să-i fie ei precum a grăit îngerul»[148]. Fecioara Maria consimte necondiționat, își oferă disponibilitatea sa totală, declarându-se «roaba Domnului, ***doùle Kyrìou***»; o expresie plină de rezonanțe biblice, care o așază pe Fecioara Maria în linia dreptilor Vechiului Testament, aleși pentru a îndeplini o misiune specială în slujirea poporului ales. În toată Sfânta Scriptură, nici o femeie, cu excepția Fecioarei Maria, nu este chemată «roaba Domnului». Fecioara Maria recunoaște și mărturisește care este raportul ei cu Dumnezeu: acela de a fi în slujba Celui Atotputernic. «În ziua în care Gavriil a intrat la mine, sărmana [Lc 1, 26], m-a făcut într-o clipă stăpână și slujnică; pentru că slujnică a Dumnezeirii Tale sunt, dar și maică a umanității Tale, Domnul meu și Fiul meu! Într-o clipită slujnica a fost făcută fiică de împărat de Tine, Fiul Împăratului. Iată, cea care era jos a ajuns în casa lui David pentru Tine, Fiule al lui David; iată, fiica pământului a ajuns în cer prin Cel Ceresc!»[149].

148. EFTHIMIE ZIGABEN, „Tâlcuire...", p. 21.
149. SFÂNTUL EFREM SIRUL, „Imnele Nașterii ...", p. 52.

Optativul ***génoito***, tradus în română prin «Fie», implică nuanța unei disponibilități smerite și prompte, de ascultare și de supunere.

Sfântul Luca ne-a oferit una dintre paginile cele mai frumoase de teologie „marianǎ" din întreaga Sfântă Scriptură. În centru rămâne însă Persoana Mântuitorului Iisus Hristos.

III. Întâlnirea dintre Fecioara Maria și Elisabeta (Lc 1, 39-56)

Scena întâlnirii dintre cele două mame și, respectiv, a celor doi prunci înainte de a se naște este construită de Sf. Luca în baza celor două imne cu caracter liturgic rostite de Elisabeta (vv. 42-45) și de Fecioara Maria (vv. 46-55). Acest episod evidențiază și rolul Fecioarei Maria în istoria lui Israel. Elisabeta, plină și ea de Duhul Sfânt (cf. v. 41), a răspuns la salutul Mariei printr-o profeție prin care este recunoscut rolul rudeniei sale: În primul rând, se adresează Fecioarei Maria la persoana a doua singular, chemând-o „binecuvântată" (***euloghémenē***) de Dumnezeu, mai presus decât toate femeile, datorită rodului pântecelui său: „binecuvântată" pentru Fiul pe Care-l va naște și „binecuvântată" ca Maică a Domnului - titlul ***Kýrios*** este dat acum Fiului Fecioarei Maria. Astfel, Elisabeta recunoaște că prin maternitatea ei, Maria s-a bucurat de binecuvântarea specială a lui Dumnezeu (cf. v. 28). Prin aceasta, ea devine figura cea mai importantă din istoria lui Israel. În al doilea rând, Fecioara Maria este chemată „fericită" (***makaría***) pentru că „a crezut" (***hē pistéusasa***; este „cea care a crezut", v. 45). Acum Elisabeta i se adresează la persoana a treia singular: ea a răspuns cu credință cuvântului lui Dumnezeu. Astfel Sfântul Luca, în Evanghelia sa, o prezintă pe Fecioara Maria ca fiind prima credincioasă asupra căreia a fost rostită și

prima fericire. Datorită credinței sale, ceea ce a fost făgăduit de Domnul se va împlini. Elisabeta recunoaște astfel rolul îndoit al Mariei în această perioadă din istoria mântuirii: ea este *roaba lui Dumnezeu*, chemată să-L aducă pe lume pe viitorul Mântuitor al lumii; însă ea este și prima care a crezut în Fiul ei ca Mântuitor, prima care și-a asumat în mod liber cuvântul lui Dumnezeu. Așadar, Evanghelistul Luca evidențiază atât maternitatea Mariei, cât și credința ei.

Răspunsul Mariei pentru lauda și recunoaștința aduse de Elisabeta constă într-o cântare de laudă și de mulțumire față de Dumnezeu. În celebrul imn *Magnificat*, potrivit tradiției latine, Maria laudă măreția lui Dumnezeu, Care a ales o femeie smerită pentru a-l sluji pe Israel (Avraam și descendența lui pentru totdeauna), motiv pentru care Lui I se datorează toată lauda. Pe de altă parte, Maria înțelege că, din acest motiv, «de acum mă vor ferici (***makarioūsin***) toate neamurile» (cf. v. 48).

«Fericită este Maria, care fără făgăduințe și fără rugăciune a zămislit și a născut ca fecioară pe Domnul tuturor fiilor tovarășelor ei, fii care au fost și vor fi curați și drepți, preoți și împărați. Care mamă va cânta pruncului pântecelui ei ca Maria ? Cine ar îndrăzni să-și numească fiul: „Fiu al Făcătorului", „Fiu al Ziditorului" ? Cine și-a mai numit vreodată fiul: „Fiu al Celui Preaînalt" ?»[150].

Astfel, prin intermediul unui imn liturgic preluat de Sfântul Luca din tradiția Bisericii primare, Evanghelistul creionează trăsăturile cântării de laudă a Mariei cu acest prilej, când este formulat din nou rolul îndoit al Mariei în istoria lui Israel. Ea este „binecuvântată" ca Maică a Domnului și „fericită" ca prima care a crezut în El; este „plină de har" prin lucrarea lui Dumnezeu și deci va fi „fericită" pentru totdeauna. Există o strânsă legătură între aceste

150. SFÂNTUL EFREM SIRUL, „Imnele Nașterii ...", p. 61.

două scene, care nu trebuie ignorată. Maria a aflat de fiul Elisabetei de la îngerul Gavriil; Elisabeta este încunoștințată despre Fiul Mariei de către propriul fiu, care saltă în pântecele ei, el, care este «plin de Duhul Sfânt încă din pântecele mamei sale» (cf. Lc 1, 15). De aceea, Elisabeta, și ea plină de Duhul Sfânt, laudă pe Maria; iar Maria, declarată atât „binecuvântată", cât și „fericită", la rândul său laudă pe Dumnezeu. Acest imn proslăvește, așadar, darurile lui Dumnezeu față de Maria în trecut, în prezent și în viitor. Fiul Elisabetei, Ioan, săltând în pântecele mamei sale, își începe rolul său de Înaintemergător al Mântuitorului Iisus Hristos.

Din punct de vedere structural, textul se poate subîmpărți astfel:

vv. 39 - 45: Întâlnirea celor două mame și profeția Elisabetei

vv. 46 - 55: Imnul de laudă și de mulțumire adus lui Dumnezeu de către Fecioara Maria

v. 56: Maria rămâne trei luni la Elisabeta (până la nașterea Botezătorului) și se întoarce apoi în Nazaret.

Întâlnirea celor două mame și profeția Elisabetei (vv. 39 - 45)

1:39 Și în acele zile, sculându-se Maria,
s-a dus în grabă în ținutul muntos,
într-o cetate a seminției lui Iuda.
1:40 Și a intrat în casa lui Zaharia
și a salutat pe Elisabeta.
1:41 Iar când a auzit Elisabeta salutarea Mariei,
pruncul a săltat în pântecele ei
și Elisabeta s-a umplut de Duh Sfânt,
1:42 Și cu glas mare a strigat și a zis:
Binecuvântată ești tu între femei
și binecuvântat este rodul pântecelui tău.

1:43 Şi de unde mie aceasta, ca să vină la mine Maica Domnului meu ?
1:44 Că iată,
cum veni la urechile mele glasul salutării tale,
pruncul a săltat de bucurie în pântecele meu.
1:45 Şi fericită este aceea care a crezut că se vor împlini cele spuse ei de la Domnul.

Imnul de laudă şi de mulţumire adus lui Dumnezeu de către Fecioara Maria (vv. 46 - 55)

1:46 Şi a zis Maria:
Măreşte sufletul meu pe Domnul,
1:47 Şi s-a bucurat duhul meu de Dumnezeu, Mântuitorul meu,
1:48 Că a căutat spre smerenia roabei Sale.
Că, iată, de acum mă vor ferici toate neamurile.
1:49 Că mi-a făcut mie mărire Cel Puternic
şi sfânt este numele Lui.
1:50 Şi mila Lui în neam şi în neam spre cei ce se tem de El.
1:51 Făcut-a tărie cu braţul Său,
risipit-a pe cei mândri în cugetul inimii lor.
1:52 Coborât-a pe cei puternici de pe tronuri
şi a înălţat pe cei smeriţi,
1:53 Pe cei flămânzi i-a umplut de bunătăţi
şi pe cei bogaţi i-a scos afară, deşerţi.
1:54 A sprijinit pe Israel, slujitorul Său,
ca să-şi aducă aminte de mila Sa,
1:55 Precum a grăit către părinţii noştri, lui Avraam şi seminţiei lui, în veac.

Maria rămâne trei luni la Elisabeta (până la naşterea Botezătorului) şi se întoarce apoi în Nazaret (v. 56)

1:56 Şi a rămas Maria împreună cu ea ca la trei luni;
şi s-a înapoiat la casa sa.

Întâlnirea celor două mame şi profeţia Elisabetei (Lc 1, 39 - 45)

După plecarea îngerului (v. 38b), Maria porneşte într-o călătorie din Nazaretul Galileii spre Iudeea, pentru a vizita pe Elisabeta, rudenia sa. Această vizită este motivată de semnul primit (v. 36); iar graba Mariei exprimă deplina ei disponibilitate faţă de planul lui Dumnezeu, dar şi dorinţa de a împărtăşi cu rudenia sa aceeaşi experienţă a maternităţii. Indicarea locului unde locuieşte Elisabeta este foarte vagă: într-un ţinut muntos, într-o cetate din Iudeea. Tradiţia veche a Bisericii (începând din sec. al VI- lea d. Hr.) a identificat cetatea Ain Karem (la 6 km, în partea de nord-vest a Ierusalimului) cu locul unde trăia familia preotului Zaharia.

Călătoria Mariei a fost comparată de exegeţi[151] cu călătoria chivotului Domnului, care din Filisteia a fost mutat în casa lui Aminadab, apoi în cea a lui Obed-Edom şi, în cele din urmă, a fost adus în mod solemn de David la Ierusalim (cf. 2 Rg 6, 1-15). Chiar şi cuvintele Elisabetei le evocă pe cele ale lui David: «Cum va intra chivotul Domnului la mine ?» (2 Rg 6, 9 // Lc 1, 43). Cele trei luni petrecute de Maria în casa preotului Zaharia corespund celor trei luni în care chivotul Domnului a rămas în casa lui Obed-Edom (cf. 2 Rg 6, 11). Nu toţi exegeţii de azi sunt de acord cu aceste analogii, însă este interesant faptul că teologia primară iudeo-creştină a prezentat-o pe Fecioara Maria ca fiind noul chivot al Domnului, care a purtat în pântecele ei Dumnezeirea. Maria o salută pe Elisabeta, recunoscând astfel în ea semnul dat de îngerul Gavriil, recunoscând aşadar demnitatea sa de mamă a Înaintemergătorului Domnului.

La salutul Mariei, Ioan «a săltat, a jucat, a dansat» de bucurie (cf. ***eskirtēsen***)» (v. 44) în pântecele mamei sale: bu-

151. Cf. R. LAURENTIN, „I Vangeli dell'infanzia...", p. 82 - 85.

curia, ca și Duhul Sfânt, caracterizează timpurile mesianice. Pentru Sfântul Ioan încep să se împlinească toate cuvintele rostite de înger lui Zaharia, că va fi plin de Duhul Sfânt încă din pântecele mamei sale; încă de acum Ioan își inaugurează rolul său de Înaintemergător. «Pe când Se afla încă în sânul Fecioarei, Iisus S-a grăbit să sfințească pe Ioan Botezătorul... Acest suflet a simțit că Mântuitorul a venit chiar înainte de a se fi născut el (Ioan), ca să sfințească pe slujitorul Său»[152].

Mișcarea fiului în pântece poate fi considerată un semn premonitoriu, pe care Elisabeta îl interpretează profetic: «plină de Duhul Sfânt», cf. v. 41b, printr-o exclamație plină de bucurie. Ea recunoaște în Maria pe mama lui Mesia. «Prin gura maicii Sale a grăit Hristos, prin urechile maicii sale a auzit Ioan - și cunoscând în chip mai presus de fire pe Stăpânul său, L-a propovăduit prin săltare: că Pruncul cel din pântecele Fecioarei a dăruit îndată har proorocesc pruncului din pântecele sterpei»[153].

«Binecuvântată (***euloghémenē***) ești tu între femei...» (v. 42b) înseamnă: tu ești cea mai binecuvântată de Dumnezeu între toate femeile, în particular: între fiicele lui Israel. Acestui cuvânt de laudă, care amintește de elogiul făcut eroinelor biblice Iaela (Jud. 5, 24) și Iudita (13, 18), îi corespunde fericirea pe care o femeie anonimă o adresează într-o zi mamei lui Iisus (cf. Lc 11, 27).

Exclamația Elisabetei este în primul rând hristologică[154], deoarece „binecuvântarea" Mariei, de fapt, este strâns legată de cea a Fiului: «rodul pântecelui tău», cf. v. 42c. «Maria se umpluse de Duhul Sfânt din ceasul în care ea

152. ORIGEN, „Din Omiliile la Evanghelia după Luca ...", p. 87 - 89.
153. EFTHIMIE ZIGABEN, „Tâlcuire...", p. 21.
154. Cf. H. COUSIN, *Il Vangelo di Luca*. Commento pastorale (Cinisello Balsamo, 1995), p. 39.

purta într-însa pe Mântuitorul. De când a primit pe Duhul Sfânt, urzitorul trupului Mântuitorului, și din clipa în care Fiul lui Dumnezeu a început să prindă viață într-însa, Maria s-a umplut și ea de Duhul Sfânt»[155]. Dacă Maria este mama lui Mesia, ea este cea mai binecuvântată dintre femei.

Elisabeta continuă mărturisind propria-i mirare și nevrednicie, de a fi vizitată de «*Maica Domnului meu, **hē méter toû Kyríou moû***» (v. 43). Expresia «Maica Domnului meu» constituie temeiul biblic ce stă la baza primului titlu pe care Biserica de mai târziu, prin hotărârea Sinodului al III-lea Ecumenic (Efes, 431), l-a acordat Fecioarei Maria: ***Theotókos***.

Profeția Elisabetei se încheie printr-o afirmație exprimată la persoana a treia și care are valoarea unui adevăr universal: este adevărată pentru toți credincioșii, pentru toți cei care ascultă cuvântul lui Dumnezeu și-l pun în practică (cf. Lc 11, 28) și care în Fecioara Maria au un model ideal.

Imnul de laudă și de mulțumire adus lui Dumnezeu de către Fecioara Maria (Lc 1, 46 - 55)

Magnificat este primul dintre cele trei imne inserate în «Evanghelia copilăriei» și prezintă afinități evidente cu celelalte două, cu imnul *Benedictus* (1, 67-80) rostit de preotul Zaharia și cu *Nunc dimittis* al dreptului Simeon (2, 29-32). Aceste imne reflectă stilul imnografiei iudaice contemporane autorului, după cum reiese și din 1 Macabei și din psalmii de mulțumire (*Hodayot* în ebraică) din manuscrisele de la Qumran[156]. Acestea sunt compoziții psalmice, rit-

155. ORIGEN, „Din Omiliile la Evanghelia după Luca ...", p. 88.
156. Cf. R. E. BROWN, *Introduzione al Nuovo Testamento* (Brescia, 2001), p. 330.

mate, prin folosirea paralelismului sinonimic și antitetic și prin apelul constant la textele scripturistice.

Potrivit ipotezei celei mai probabile, imnul *Magnificat*, la origine, a fost un imn iudeo-creștin de laudă și de mulțumire pentru mântuirea pe care Dumnezeu a săvârșit-o față de rămășița credincioasă a lui Israel, formată din cei săraci și smeriți[157].

Imnul *Magnificat* este compus în mare parte din citări biblice, iar autorul s-a inspirat mai ales din cântarea Anei (1 Rg 2, 1-10). În contextul nostru, imnul este atribuit Fecioarei Maria și constituie expresia laudei și mulțumirii pentru ceea ce Dumnezeu a săvârșit prin ea. Sfântul Luca a preluat-o din cântarea liturgică iudeo-creștină, adaptând-o contextului în care a inserat-o. Așezată la sfârșitul dipticului Vestirii nașterii lui Ioan și a lui Iisus, ea pregătește dipticul relatării nașterilor Înaintemergătorului și Mântuitorului. Această cântare pare să asume rolul corului din tragediile grecești, să marcheze o pauză în desfășurarea acțiunii pentru a pune în valoare însemnătatea a ceea ce este relatat. Cântarea Mariei proslăvește atotputernicia lui Dumnezeu, deoarece ea, ca Fiică a Sionului (cf. 1, 28 și 2, 35), împlinește speranțele mesianice ale adevăratului Israel. Sf. Luca vede în ea împlinirea tipică a Fiicei Sionului[158].

Structura bipartită a textului este împărtășită de cei mai mulți exegeți:
Prima strofă: vv. 46 - 50, se referă la situația Fecioarei Maria;
A doua strofă: vv. 51 - 55, indică sensul evenimentelor făgăduite lui Israel.

Prima strofă, la rândul ei, se articulează în două fraze introduse de particula greacă ***hóti*** (vv. 48a - 49), și în fiecare

157. Cf. A. GEORGE, „Études sur...", p. 442 - 445.
158. Cf. P. BENOIT - M.-E. BOISMARD, *Synopse des Quatre Évangiles*, vol. II (Paris, 1972), p. 62.

frază este inserată o digresiune: prima (v. 48b) se referă în mod direct la Fecioara Maria, *«că, iată, de acum mă vor ferici toate neamurile»*, iar cea de a doua (v. 50), *«și mila Lui în neam și în neam spre cei ce se tem de El»*, face trecerea către strofa a doua și este caracterizată de o serie de verbe la timpul aorist, care subliniază lucrarea constantă a lui Dumnezeu în istoria mântuirii. În ultima parte a celei de a doua strofe (vv. 54 - 55), accentul cade pe poporul Israel, care s-a bucurat de o atenție deosebită din partea lui Dumnezeu.

Cântarea de laudă a Mariei are un caracter teocentric[159], ea se adresează lui Dumnezeu la persoana a treia. Dubla circumlocuție, «sufletul meu» și «duhul meu», se referă la persoana Fecioarei, care este subiectul celor două verbe: «mărește (***magalýnei***, la prezent)» și «s-a bucurat (***ēgalliasen***, la aorist)». Aceste verbe exprimă entuziasmul prin care Maria Îl preaslăvește pe «Domnul» și «Mântuitorul» ei și redau intensitatea sentimentelor care o animă, în timp ce jocul paralelismelor subliniază măreția Celui preaslăvit[160].

«Se poate pune întrebarea: Cum mărește sufletul pe Domnul? Căci, într-adevăr, dacă la Domnul nu se poate vorbi nici de creștere, nici de scădere, întrucât El este Cel ce este, atunci oare în ce înțeles poate spune acum Maria: „Mărește sufletul meu pe Domnul..."? Dacă iau în considerare că Domnul, Mântuitorul nostru, este „chipul lui Dumnezeu cel nevăzut" (Col 1, 15) și dacă îmi dau seama că sufletul meu a fost zidit după chipul Celui ce l-a făcut pe el, pentru ca să fie chip al chipului, atunci, propriu-zis,

159. Cf. R. LAURENTIN, „I Vangeli dell'infanzia...", p. 222.
160. Cf. Vezi și Preot. Prof. Dr. J. BRECK, «Fecioara Maria în Noul Testament», în idem, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii* (Cluj-Napoca, 2003), p. 216 - 217.

sufletul meu nu este întru toate chipul lui Dumnezeu, ci el a fost creat după asemănarea celui dintâi chip. Şi voi înţelege lucrul acesta în modul următor: după obiceiul acelora al căror meşteşug este să picteze imagini şi să-şi întrebuinţeze arta pentru a reproduce un model unic, de pildă chipul unui rege, tot aşa şi noi, fiecare, ne schimbăm sufletul după chipul lui Hristos, reproducând după El o imagine mai mult sau mai puţin mare, când palidă sau spălăcită, când strălucitoare, când clară şi luminoasă, în comparaţie cu originalul. Când deci voi face să se mărească chipul chipului, cu alte cuvinte sufletul meu, şi când îl voi „mări" prin faptele mele, prin cugetele şi vorbele mele, atunci chipul lui Dumnezeu se va fi mărit şi el, şi, deodată cu el, şi Domnul, al Cărui chip este sufletul nostru, care va fi şi el „mărit"»[161].

Motivul bucuriei Fecioarei Maria şi lauda lui Dumnezeu se referă la împlinirea făgăduinţelor mesianice o dată cu naşterea lui Hristos (cf. 1, 68 ş.u.; 2, 11). Ea se bucură şi mulţumeşte lui Dumnezeu pentru că a ales-o să fie protagonista mântuirii omenirii, şi mai ales «pentru că (***hóti***) Dumnezeu a căutat spre «smerenia (simplitatea, condiţia umilă, umilinţa; cf. ***tapeínōsis***) roabei Sale» (cf. 48a; cf. şi v. 38 // 1 Rg 1, 11).

La ce se referă această ***tapeínōsis*** a Fecioarei Maria? În general, comentatorii se referă la condiţia umilă a «săracilor lui Dumnezeu, ***anawim YHWH***», o condiţie asumată conştient şi care se întemeiază pe credinţa în Dumnezeu. De aceea, această stare de smerenie are o conotaţie religioasă, deoarece omul care-şi asumă această condiţie îşi încredinţează în totalitate viaţa în mâinile lui Dumnezeu[162]. Însă în cazul de faţă, Maria vorbeşte despre ea însăşi; în

161. ORIGEN, „Din Omiliile la Evanghelia după Luca...", p. 91 - 92.
162. Cf. G. ROSSÉ, „Il Vangelo di Luca...", p. 71.

versiunea greacă a Vechiului Testament (LXX), ***tapeínōsis*** are totdeauna sensul de «smerenie, umilinţă, umilire» (cf. Fac 16,11; 29, 32; 31, 42; Deut 26, 7), în special a unei femei sterpe, precum mama lui Samuel (1 Rg 1, 11) sau Fiica Sionului, umilită şi stearpă după distrugerea templului (4 Ezd 9, 41 - 45; 10, 7, 45 ş.u.). Cuvintele Fecioarei Maria sunt, pe de o parte, o citare exactă a celor ale Anei, mama proorocului Samuel, iar pe de alta, sunt paralele cu cele rostite de Elisabeta: «*că aşa mi-a făcut mie Domnul în zilele în care a socotit să ridice dintre oameni ocara mea*» (Lc 1, 25). Versetul 48 exprimă efectul a ceea ce Maria afirma în v. 34: «*ea nu ştie de bărbat*». Conform obiceiului timpului, dacă ea şi-ar fi exprimat dorinţa de a rămâne fecioară, înseamnă că s-ar fi orientat în mod deliberat spre o condiţie socială umilitoare, aceea de a fi considerată ca o femeie stearpă[163]. Însă acum, «Dumnezeu, Mântuitorul său, a căutat spre smerenia roabei Sale»; Cel Puternic a făcut pentru ea «lucruri mari, neasemuite» (***megála***), de aceea «de acum mă vor ferici toate neamurile» (v. 48): fericită pentru smerenia sa, fericită pentru credinţa sa (v. 45), fericită pentru că a devenit Maica Domnului pentru toate neamurile. Avem aici *una dintre primele mărturii despre cinstirea Maicii Domnului în Biserica primară.*

Un alt motiv pentru care Fecioara Maria aduce laudă şi-L proslăveşte pe Dumnezeu reiese din cele trei atribute ale Sale: Dumnezeu este «Cel Puternic, ***ho dýnastos***»; «sfânt, ***hágion***, este numele Său»; «mila Lui, ***éleos***, în neam şi în neam, spre cei ce se tem de El» (vv. 49-50). Dumnezeu este *Sfânt* pentru că transcende realitatea pământească şi-Şi manifestă sfinţenia Sa (cf. Is 6, 3; Ap 15, 4 etc) fie când mânia Lui se abate asupra celor nelegiuţi, fie când este milostiv cu cei credincioşi. «Iar *mila* cea *până în veac* este dumneze-

163. Cf. I. DE LA POTTERIE, «Maria» în *NDTB*, p. 913 - 914.

iasca întrupare, că pentru mila de oameni s-a făcut, din semința lui Avraam și a celor mai înainte numiți fii și urmași ai lui, după făgăduința cea către dânșii»[164].

Afirmația că mila lui Dumnezeu se manifestă din neam în neam (cf. Ps 102, 13) introduce seria antitezelor care caracterizează cea de a doua parte a imnului (vv. 51-53).

- risipit-a pe cei mândri în cugetul inimii lor,
- coborât-a pe cei puternici de pe tronuri,
- a înălțat pe cei smeriți,
- pe cei flămânzi i-a umplut de bunătăți,
- pe cei bogați i-a scos afară, deșerți.

Pe de o parte, dușmanii lui Dumnezeu: «cei mândri», «cei puternici», «cei bogați»; pe de alta: «cei smeriți (***tapeinoūs***)» și «cei flămânzi», care «se tem de Domnul», adică îi recunosc atotputernicia și au încredere în El. Ceilalți, în schimb, s-au închis în autosuficiența și egoismul lor, iar Dumnezeu i-a lăsat în seama minții lor. Sunt aceleași categorii de persoane cărora Iisus le va adresa „fericirile" și „vaiurile" (cf. Lc 6, 20-26).

Versetele 51-53 ale imnului acestuia constituie, de fapt, preludiul Fericirilor lucane, anunță deja săracilor Vestea cea Bună (Lc 4, 18; 7, 22)[165]. Față de prima categorie de persoane Dumnezeu Își manifestă tăria «brațului Său», risipindu-i (v. 51), coborându-i de pe scaune (v. 52), scoțându-i afară «deșerți, goi, cu mâinile goale, ***kenoūs***», adică săraci (v. 53). În schimb, El îi «înalță» și îi «umple de bunătăți» pe cei smeriți. Acestea sunt constantele lucrării lui Dumnezeu, care explică de ce El a căutat «spre smerenia roabei Sale», însă pe care le aplică și poporului Israel în totalitatea sa, pentru că acest popor este «slujitorul Său, ***paidòs autoū***» (v. 54; cf. Is 41, 8 ș.u.; 42, 1 etc).

164. EFTHIMIE ZIGABEN, „Tâlcuire...", p. 24 - 25.
165. Cf. A. GEORGE, „Études sur...", p. 445.

Din aceste cuvinte reiese că Fecioara Maria nu împărtășește ierarhia valorilor și împărțirea rolurilor care există astăzi între oameni, pe care nu le consideră definitive, deoarece ea le judecă potrivit iconomiei lui Dumnezeu. Potrivit acesteia numai cei ce-L iubesc și-L cinstesc se vor bucura de mila Lui[166].

La sfârșitul cântării de laudă (vv. 54 - 55), Maria amintește lucrarea lui Dumnezeu față de poporul Său Israel. Poporul Israel este slujitorul lui Dumnezeu, ales de El și chemat să-I slujească. Ceea ce Dumnezeu a înfăptuit prin Maria, Fiica Sionului, nu este altceva decât manifestarea milostivirii Sale dumnezeiești față de Israel. Fiul Mariei va fi ultimul și definitivul succesor al lui David (1, 32), Care a fost dăruit poporului ales de Dumnezeu, ca Domnul și Mântuitorul său. Prin El s-au împlinit binecuvântarea și făgăduința făcute lui Avraam (Fac 12, 1-3), deoarece prin Întruparea și Învierea Sa ne-a făcut părtași plinătății binecuvântării și vieții celei veșnice. Ceea ce Dumnezeu a săvârșit prin Fecioara Maria nu o privește numai pe ea. Ea face parte din marile vocații din istoria poporului ales. Acest fapt este demonstrat de ceea ce Dumnezeu a săvârșit prin ea, împlinind astfel făgăduințele făcute lui Avraam pentru Israel. Astfel, Dumnezeu Își «păstrează credincioșia făgăduită lui Iacob și îndurarea pe care a arătat-o lui Avraam, precum a jurat către părinții noștri de odinioară» (cf. Mih 7, 20). Chemarea lui Israel nu exclude chemarea celorlalte popoare, căci Noul Israel al lui Dumnezeu s-a constituit pe împlinirea făgăduinței făcute de Dumnezeu lui Avraam, în care acesta a crezut. Identitatea «noului Israel» nu este dată numai de fidelitatea față de legea lui Moise, ci mai ales de credința în Iisus Hristos Domnul.

166. Cf. K. STOCK, *Gesù la Bontà di Dio. Il messaggio di Luca* (Roma, 1991), p. 25.

Versetul 56 înregistrează pur și simplu intervalul dintre «a șasea lună» (cf. v. 36) și nașterea lui Ioan: «Și a rămas Maria împreună cu ea ca la trei luni; și s-a înapoiat la casa sa [la Nazaret]». «Deci, a rămas la Elisabeta până ce a născut, ca la una ce cunoștea taina ei și pentru aceasta o iubea și era iubită de dânsa»[167]. Menționarea celor trei luni au scopul de a introduce istorisirea nașterii lui Ioan (cf. v. 57).

Excurs: Maria, Maica Domnului

Maria sau *Miriam* este forma greco-latină a numelui ebraic *Miryam*, a cărui însemnătate nu este foarte clară. În aramaică, numele este modificat printr-o altă rădăcină, Maryam, care are un înțeles clar, de „doamnă", „stăpână" (cf. radicalul ***mar***-). Prima încercare de a explica semnificația etimologică a numelui Maryam se datorează Fericitului Ieronim. El consideră că numele Maryam este compus din ***mar*** = „picătură" + ***yam*** = „mare", deci „picătură de mare", sintagmă redată în textul latin al Bibliei (Vulgata) prin *stilla maris*, care a fost preluată de unii copiști ai manuscriselor și transmisă sub forma de *stella maris*, „stea de mare". Cea de a doua teorie etimologică nu pornește de la originea ebraică, ci de la cea egipteană, datorită faptului că numele Mariam este atestat pentru prima dată în cartea Exodului (Ieș 6, 20), ca nume purtat de sora lui Moise. Potrivit acestei etimologii, numele este pus în legătură cu verbul egiptean ***mrj*** = „a iubi", în coptă, „merit, iubit". Se crede că numele a fost preluat din egipteană și transmis prin intermediul iudeo - creștinilor. Ca prenume creștin, nu este atestat înainte de secolul al IV-lea. După cum se știe, la romani era frecvent un nume gentilic, *Marius*, care

167. EFTHIMIE ZIGABEN, „Tâlcuire...", p. 25.

avea și o formă feminină, ce s-ar fi putut suprapune peste numele biblic, sau invers[168].

În timpul Mântuitorului, era un nume foarte răspândit. Deși Maria este menționată în Evangheliile canonice mai mult decât alte persoane din familia după trup a Mântuitorului, totuși nu dispunem de informații foarte multe pentru a reconstitui o biografie a Fecioarei Maria.

Sursele noastre documentare despre Maica Domnului sunt limitate, în cea mai mare parte, la relatările despre copilăria lui Iisus, potrivit celor două redactări, ale Sfinților Matei și Luca.

Prima referință despre Maria, în ordine cronologică, se găsește în Epistola Sfântului Pavel către Galateni (scrisă către anul 56 d. Hr.), în care se spune: «iar când a venit plinirea vremii, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub Lege» (Gal 4, 4). Astfel, Sfântul Pavel afirmă că Iisus, Fiul lui Dumnezeu, este și Om adevărat, de neam iudeu. Nu spune însă în acest context în ce fel Fiul lui Dumnezeu S-a făcut Om. Într-un mod asemănător se exprimă Sfântul Pavel în Epistola către Romani: «Pavel, rob al lui Iisus Hristos, chemat de El apostol, rânduit pentru vestirea Evangheliei lui Dumnezeu...despre Fiul Său, Cel născut din sămânța lui David, după trup, Care a fost rânduit Fiu al lui Dumnezeu întru putere, după Duhul sfințeniei, prin învierea Lui din morți, Iisus Hristos, Domnul nostru» (Rm 1, 1 - 4). Sfântul Pavel afirmă, așadar, că Iisus, potrivit originii Sale omenești, provine din semința lui David.

Relatările copilăriei din Evangheliile după Matei și Luca se bazează pe izvoare independente, preluate din tradiția iudeo-creștină, și corespund fiecare unei perspective teologice diferite. Din ele știm că Maria trăia la Nazaret, în Ga-

168. Cf. A. B. MIHAILOVICI, «***Maria***», în *Dicționar onomastic creștin. Repere etimologice și martirologice* (București, 2003), p. 351 ș. u.

lileea, şi că era logodită cu un tâmplar pe nume Iosif, când un înger al Domnului i-a vestit naşterea lui Iisus (cf. Lc 1, 26 ş.u.). Sfântul Luca se referă la faptul că Iosif era un descendent al lui David. Despre zămislirea lui Iisus se spune că ea a fost «de la Duhul Sfânt» (Mt 1, 18; cf. Lc 1, 35); că El S-a născut în Betleem către sfârşitul domniei regelui Irod cel Mare (Mt 2, 1; Lc 1, 5; 2, 4).

Textele din Mt 2, 23 şi Lc 2, 39 se referă la faptul că Familia Sfântă, după naşterea lui Iisus, a trăit în Nazaret. Matei vorbeşte, de altfel, despre o fugă în Egipt, cauzată de mânia şi invidia lui Irod. Luca relatează despre o vizită făcută de Maria rudei sale Elisabeta, care o salută ca pe «Maica Domnului meu», prin cuvintele: «Binecuvântată eşti tu între femei» (Lc 1, 42 ş.u.). Tot Evanghelistul Luca ne-a transmis şi un imn al Mariei (Lc 1, 46 - 55), deşi unele manuscrise i-l atribuie Elisabetei, ca fiind cea care l-a rostit în locul Mariei. Sfântul Luca, de asemenea, se referă la unele episoade particulare din copilăria lui Iisus (Lc 2, 41 - 51), prin care ne-au fost transmise cuvintele Fecioarei Maria (cf. v. 48), tipice pentru o mamă grijulie faţă de propriul fiu, precum şi răspunsul lui Iisus (v. 49).

În Evangheliile canonice se găsesc puţine referinţe la persoana istorică a Mariei. Nu ne este dat să ştim în ce împrejurări Maria L-a însoţit pe Iisus în slujirea şi în misiunea Sa publică. Evanghelistul Ioan ne-o prezintă pe Maria alături de Fiul Său la nunta din Cana Galileii (In 2, 1 ş.u.) şi lângă cruce în momentul răstignirii (In 19, 25), când Iisus o încredinţează ucenicului iubit (v. 26 ş.u.). O referinţă clară despre Maria, în Noul Testament, se găseşte în FA 1, 14, unde se spune despre ea şi despre ucenici că erau totdeauna împreună şi «stăruiau într-un cuget în rugăciune».

Acest cadru sintetic neotestamentar despre viaţa Mariei, Maica Domnului, este destul de lacunar, deşi datele

biografice sunt absolut sigure. Credinţa primilor creştini a căutat să suplinească ceea ce i se părea că lipseşte în descrierea sobră a cărţilor canonice.

Literatura apocrifă din secolul al II-lea constituie un alt izvor independent şi suplimentar, important pentru cunoaşterea Mariei. Cea mai importantă scriere apocrifă care cuprinde şi cea mai veche istorie despre Fecioara Maria este *Protoevanghelia lui Iacob*. Ea se bazează pe Evangheliile canonice, dar reflectă şi izvoare independente, în special în textele care diferă faţă de documentaţia canonică. Această *Protoevanghelie a lui Iacob* face parte din acea producţie literară specifică iudeo - creştinismului primar, care nu a fost integrată în canonul Scripturii. După anul 135 d. Hr., când conducerea Bisericii a fost preluată de creştinii proveniţi dintre păgâni, multe texte specifice Bisericii iudeo-creştine au fost eliminate, deoarece făceau apel la ele diferitele secte de origine gnostică. Unele texte care erau declarate eretice de către un grup erau foarte apreciate de un alt grup. *Protoevanghelia lui Iacob* este o astfel de scriere care a fost criticată, dar, în acelaşi timp, folosită de scriitorii şi Părinţii Bisericii[169]. Sărbători precum Naşterea Maicii Domnului (8 septembrie), Praznicul Sfinţilor Ioachim şi Ana (9 septembrie) sau Intrarea în Biserică a Maicii Domnului (21 noiembrie) se întemeiază pe textul *Protoevangheliei lui Iacob*, scriere ce nu face parte din canonul Scripturii.

Naşterea Maicii Domnului

Potrivit unei vechi tradiţii locale, Ierusalimul a fost locul de naştere al Mariei, Maica Domnului. O veche tradiţie iudeo-creştină plasează casa în care s-a născut Maria în partea de nord-vest a cetăţii, lângă scăldătoarea Betezda.

169. Vezi şi Pr. Prof. I. G. COMAN, *„Şi Cuvântul trup S-a făcut". Hristologie şi mariologie patristică* (Timişoara, 1993), p. 311 ş.u.;

În vremea aceea, nu exista cel de al treilea zid de împrejmuire a Ierusalimului, și, astfel, acest cartier a fost identificat în afara zidurilor cetății. În această zonă probabil că s-a născut Fecioara Maria, în jurul anului 25 î. Hr., în timpul domniei lui Irod cel Mare. În zona scăldătorii Betezda, arheologii au descoperit urmele unor așezări omenești, fapt confirmat și de *Sulul de aramă*, un text esenian descoperit la Qumran, care vorbește despre comorile ascunse ale esenienilor în apropiere de intrarea în bazinul mai mic al scăldătorii. Probabil că în acest cartier al Ierusalimului, în ***Bet 'Eşdatayin*** (= «casa celor două povârnișuri» ?, cf. 3 Q 15, XI, 11 - 14) locuiau părinții Fecioarei Maria[170]. Această zonă din apropierea Templului era locuită, de altfel, de o altă ramură a esenienilor căsătoriți, care trăiau în Ierusalim.

Din *Protoevanghelia lui Iacob* cunoaștem că părinții Sfintei Fecioare se numeau Ioachim și Ana. Ioachim este descris ca fiind foarte bogat, o bogăție care consta mai ales din turme de oi. Se presupune că el aparținea tribului regal al lui David, în timp ce soția sa, Ana, se bucura de privilegiul ascendenței sale sacerdotale, fiind, probabil, sora mai mare a Elisabetei din Ain Karem. Familia dreptților Ioachim și Ana nu fusese binecuvântată de Dumnezeu cu fii, motiv pentru care era desconsiderată și înfruntată în momentul aducerii de daruri și jertfe la Templul din Ierusalim. *Protoevanghelia lui Iacob* relatează înfruntarea lui Ioachim de către Ruben, în momentul aducerii de daruri la Templu: «Nu ți-e îngăduit s-aduci tu, primul, daruri, căci n-ai născut vlăstar în Israel». Înfruntarea l-a întristat pe Ioachim, mai ales după ce a verificat în registrele celor douăsprezece triburi ale lui Israel și a văzut că toți dreptții au avut copii.

170. Cf. B. PIXNER, *With Jesus in Jerusalem. His first and last days in Judea* (Rosh Pina, 1996), p. 15 ș.u.

Atunci Ioachim s-a retras în pustie, unde și-a construit un cort, și a rămas acolo să trăiască în post și rugăciune. Tradiția a identificat acest loc cu Hozeva, în Wadi Kelt, menționat, de altfel, și în *Sulul de aramă*, ca ascunzătoare a esenienilor (3 Q 15, VII, 10 - 13). Aici, potrivit *Protoevangheliei lui Iacob*, s-a retras Ioachim cu turmele sale, ca să se pregătească, până când i-a fost revelat atât lui, cât și Anei, că viața lor a fost binecuvântată de Dumnezeu, iar Ana va deveni mamă.

După ce Ioachim s-a reîntors la soția sa în Betezda, cu această speranță nouă dată de îngerul Domnului, Ana a rămas însărcinată, iar după nouă luni, a dat naștere unei fetițe, Miriam, sau Maria.

Protoevanghelia lui Iacob afirmă că părinții Ioachim și Ana au privit copila ca pe un dar al lui Dumnezeu și, după exemplul lui Elcana și Ana, părinții lui Samuel (1 Rg 1, 27 - 28), ei au închinat copila lui Dumnezeu, ducând-o la templu la vârsta de 3 ani. Astfel, Fecioara Maria a fost crescută la templul din Ierusalim, de la vârsta de 3 ani până la cea de 12 ani. Ea și-a trăit, așadar, copilăria la templul din Ierusalim. «Se practica, foarte probabil, nazireatul feminin, adică consacrarea primilor născuți de parte femeiască (Ieș 13, 2), existau apoi femei care slujeau cortului (Ieș 38, 9; 2 Mac 3, 19) și știm că proorociția Ana, văduvă, de 84 de ani, „nu se depărta de templu, slujind ziua și noaptea în post și în rugăciune" (Lc 2, 37)»[171]. Se pare că în perioada în care puterea arhierească a fost deținută de Boethieni, preoții esenieni au luat parte de asemenea la serviciul liturgic de la Templu. Printre ei se număra și preotul Zaharia, tatăl Sfântului Ioan Botezătorul. În baza reperelor topografice, este posibil să susținem ipoteza că părinții Fecioarei Maria,

171. Pr. Prof. I. G. COMAN, „Și Cuvântul trup S-a făcut...", p. 335.

Ioachim şi Ana, trăiau în zona de influenţă a mişcării eseniene. Astfel se poate înţelege de ce şi-au închinat lui Dumnezeu copila din fragedă pruncie, şi se poate explica votul castităţii ei[172].

Deoarece ea era din tribul lui David, a avut privilegiul, împreună cu alte fecioare din acest trib, să primească o educaţie deosebită la templu, dar să şi lucreze în acelaşi timp pentru templu, participând la ţesutul purpurei pentru catapeteasma templului. *Protoevanghelia lui Iacob* consemnează: «Tot atunci s-au adunat preoţii şi au hotărât să facă o nouă catapeteasmă pentru Templul Domnului. Marele preot a poruncit: „Aduceţi câteva fecioare din tribul lui David !". Iar slujitorii s-au dus, au căutat pretutindeni şi au găsit şapte fecioare. Marele preot şi-a amintit de Maria. Căci şi ea făcea parte din tribul lui David şi era neîntinată în faţa lui Dumnezeu. Aşadar, slujitorii au chemat-o şi pe ea. Apoi le-au dus pe toate în Templul Domnului. Iar Marele preot le-a zis: „Trageţi la sorţi ca să ştim cine va ţese aurul, amiantul, inul, mătasea, hiacintul, purpura şi porfirul cel adevărat". Mariei i-au picat porfirul şi purpura. După ce le-a luat, s-a întors acasă» (10, 1 - 2). Şi literatura rabinică susţine faptul că fecioarele confecţionau, în fiecare an, două catapetesme de pânză ţesută pentru templu (cf. Talmudul Ierusalimitean, *Sheqalim*, 8, 4, 51b)[173].

Atunci când Maria a împlinit vârsta de 12 ani, socotită oficial vârstă a pubertăţii, preoţii templului s-au întrunit şi au zis: «Ce facem cu ea, ca nu cumva să ne pângărească locul de rugăciune!?» (8, 2), adică să nu fie în stare de necurăţie din cauza menstruaţiei[174], şi au hotărât ca ea să fie

172. Cf. B. PIXNER, „With Jesus in Jerusalem...", p. 20.
173. Cf. F MANNS, „Marie, une femme juive ...", p. 157 ş.u..
174. Cf. Pr. Prof. I. G. COMAN, „Şi Cuvântul trup S-a făcut...", p. 336.

dată în căsătorie. Deşi Maria făgăduise Domnului fecioria, ea s-a supus hotărârii marelui preot, mai ales că Domnul i-a arătat acestuia în ce fel va avea loc încredinţarea ei unui bărbat. Probabil că între timp părinţii Fecioarei Maria muriseră, şi astfel arhiereul a încredinţat-o pe «Fecioara Domnului» unui bărbat văduv şi în vârstă, pe nume Iosif, ales deoarece toiagul său nu numai că a înflorit asemenea toiagului lui Aaron (cf. Num 17), dar, mai mult, o porumbiţă a zvâcnit din toiagul lui Iosif şi, zburând, s-a aşezat pe capul lui (9, 1). Astfel a fost găsit nazoreul Iosif, din seminţia lui David, care se stabilise, probabil din motive de lucru, într-un cătun din Galileea, numit Nazaret. Potrivit *Protoevangheliei lui Iacob*, Iosif era văduv şi mai avea dintr-o căsătorie anterioară patru băieţi şi două fete. Iosif s-a arătat dispus să o ia pe Maria de soţie, ca să o ajute să-şi păzească votul fecioriei[175].

Dacă urmăm versiunea canonică a Sfântului Luca, Fecioara Maria a primit Buna-Vestire în timpul şederii sale la Nazaret (Lc 1, 26-27). Potrivit versiunii canonice a Sfântului Matei şi *Protoevangheliei lui Iacob*, Maria nu se afla la Nazaret în acel timp, ci se ocupa cu torsul purpurei pentru a termina catapeteasma templului şi probabil că rămăsese în casa părintească singură, în timp ce Iosif a trebuit să plece la treburile sale. Indiferent cum au stat lucrurile din punct de vedere istoric, este evident că intervenţia îngerului Gavriil ca să vestească zămislirea Fiului lui Dumnezeu a fost, de fapt, intervenţia personală a lui Dumnezeu în istoria mântuirii. «Actul zămislirii, deşi e provocat de puterea supranaturală a Logosului, are un efect natural: apariţia unei fiinţe trupeşti. Deşi actul în sine e supranatural, efectul e natural şi supranatural: natural pentru că Iisus e

175. Cf. Pr. Prof. I. G. COMAN, „Şi Cuvântul trup S-a făcut...", p. 337.

om adevărat, şi supranatural pentru că El e în acelaşi timp şi Dumnezeu adevărat. Zămislirea din Maria e, aşadar, un act de unire a supranaturalului cu naturalul»[176].

În timpul sarcinii, se petrec două evenimente importante: vizita pe care Fecioara Maria o face la Ain Karem Elisabetei şi sosirea lui Iosif acasă, de la lucru, în luna a şasea. După ce Iosif depăşeşte momentul neînţelegerii tainei sarcinii Mariei, el o aduce pe Maria în casa lui din Nazaret, pentru ca astfel să fie recunoscută în mod public drept soţie a sa. În Nazaret, ei au locuit câteva luni, până la apropierea naşterii lui Iisus, alături de ceilalţi nazorei din seminţia lui David, încredinţaţi că Dumnezeu a ales să Se întrupeze din neamul regal al lui David, din care făceau parte şi ei.

Dar cum locul de naştere al lui Iosif era Betleemul, a trebuit să plece cu Maria în cetatea strămoşului David, pentru ca Pruncul să Se nască în acest loc ancestral al dinastiei davidice. Deşi Luca pare să confunde recensământul, care a avut loc în anul 6. d. Hr., când Quirinius a fost guvernatorul Siriei, cu un recensământ din timpul naşterii lui Iisus (necunoscut nouă), totuşi el îl descrie ca pe un motiv al călătoriei Maria şi a lui Iosif la Betleem în anul 6 / 7 î. Hr., când S-a născut Pruncul Iisus. Indiferent de autenticitatea istorică a recensământului imperial, de care Luca vrea să lege naşterea lui Iisus pentru a o înscrie în istoria universală, cu siguranţă putem afirma că intenţia lui Iosif şi a Mariei a fost ca Pruncul să Se nască în Betleem, cetatea strămoşului lor, David (cf. Mih 5, 1). Călătoria de la Nazaret la Betleem dura aproximativ patru zile. *Protoevanghelia lui Iacob* consemnează că la aproximativ trei mii de paşi de Betleem, Maria a coborât de pe spinarea măgăriţei şi s-a

176. Pr. Prof. I. G. COMAN, „Şi Cuvântul trup S-a făcut...", p. 345.

odihnit. Pe acest loc numit de tradiţie *Kathisma*, situat între Ierusalim şi Betleem, au fost descoperite, recent, ruinele unei biserici în formă octogonală. *Protoevanghelia lui Iacob* 17, 2 consemnează veselia şi tristeţea aproape simultană a Mariei pe calea către Betleem, fapt care simbolizează cele două popoare: unul plin de plâns şi zbucium, celălalt plin de bucurie şi entuziasm. S-a zis că aceste popoare sunt iudeii şi păgânii; în realitate, e vorba de necredincioşi şi de credincioşi[177].

Naşterea lui Iisus într-o peşteră este menţionată numai în *Protoevanghelia lui Iacob*, 18, 1; 19, 1 - 3; 20, 3; 21, 3, în timp ce Luca plasează naşterea lui Iisus într-un staul. Nu există nici o contradicţie între cele două versiuni, căci staulul s-ar fi putut afla într-o peşteră, după cum stau mărturie până azi peşterile din apropierea Betleemului, din satul *Beit Sahur*, identificat cu *Câmpul păstorilor*, locul în care îngerii s-au arătat păstorilor ca să le vestească naşterea Mântuitorului.

Protoevanghelia lui Iacob nu este deloc o istorisire pioasă care s-a născut în mediile populare şi care ar da mărturie despre pietatea populară faţă de Fecioara Maria, cum se afirmă de cele mai multe ori. Este vorba de o operă exegetică în stilul comentariilor midraşice din literatura iudaică antică. *Protoevanghelia lui Iacob* a fost scrisă probabil pentru a răspunde unor conflicte externe şi interne Bisericii iudeo-creştine. Faţă de atacurile externe la adresa Maicii Domnului, *Protoevanghelia lui Iacob* vrea să apere curăţia Maicii Domnului împotriva polemicii anticreştine provenite din mediile iudaice, care încercau să facă din mama lui Iisus o logodnică adulteră, rămasă însărcinată cu un soldat roman, pe nume Pantera. Împotriva acestor acuzaţii, autorul *Protoevangheliei lui Iacob* afirmă în mod clar naşterea mi-

177. Cf. Pr. Prof. I. G. COMAN, „Şi Cuvântul trup S-a făcut...", p. 353.

nunată a lui Iisus, dar și nașterea miraculoasă a Fecioarei Maria, care și-a trăit copilăria la templu, fiindu-i astfel garantată curăția de către autoritățile preoțești. Întreaga operă nu are alt scop decât să sprijine ideea centrală a pururi fecioriei Maicii Domnului *ante partum* și *in partum*, și, într-o mai mică măsură, *post partum*.

Protoevanghelia lui Iacob a fost scrisă însă și pentru a aduce unele argumente serioase în contextul conflictelor interne din Bisericile creștine pre-niceene, în fața susținătorilor dochetismului (tendință care subestima realitatea omenească a lui Iisus) și a adopțianiștilor (tendință care subestima realitatea dumnezeiască a lui Iisus), probabil și în favoarea adepților encratismului (tendință care practica ascetismul, refuzând căsătoria și mâncarea cărnii). Pentru a răspunde acestor provocări, au fost redactate și relatările canonice despre copilăria lui Iisus.

Protoevanghelia lui Iacob răspunde și unei polemici care provine din exterior, a fariseilor, dar și unei polemici care provenea din interior, probabil a susținătorilor păgâno-creștini ai dochetismului (între care se pot număra și gnosticii) și a adopțianiștilor iudeo-creștini (între care se numărau ebioniții).

Adormirea Maicii Domnului

Noul Testament nu vorbește despre moartea Mariei. Înmormântarea ei într-o peșteră din valea lui Iosafat este amintită pentru prima dată în *Transitus Mariae*, o operă anonimă din secolele II - III d. Hr. I se cunosc recenzii în siriacă, greacă, coptă, arabă, etiopiană, latină, georgiană, armeană și slavă. Influența lor a fost foarte mare mai ales în Biserica Ortodoxă, iar mai apoi și în Biserica Romano-Catolică.

Termenul tehnic de «*adormire*» desemnează în tradiția creștină ultimele clipe din viața pământească a Mariei. Tradiția iudaică susținea că drepții, după ce au adormit, se re-

găseau cu părinții lor. Icoana Adormirii Maicii Domnului este celebră: Maria este culcată pe patul de moarte. În mod curios, ea este înconjurată de cei doisprezece Apostoli. Iisus preaslăvit, în picioare, ține în mâini sufletul curat al Maicii Sale, sub forma unui nou-născut înfășurat în scutece. De jur-împrejur, numeroși îngeri într-un nimb mare de lumină. Pentru a înțelege teologia icoanei, nu există altă posibilitate decât citirea scrierii apocrife cunoscute sub numele de *Adormirea Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*[178].

Această scriere apocrifă, tradusă în diferite limbi, este foarte veche. Ea provine din mediul iudeo-creștin de la Ierusalim și ar putea fi datată spre sfârșitul secolului II d. Hr. În urma studiilor de critică textuală, cercetătorii au ajuns la concluzia că versiunea greacă a acestei scrieri apocrife, ce provine din Biblioteca Vaticană (Vatican grec 1982), este cea mai veche[179].

Dormitio Mariae este una din scrierile reprezentative. În manuscrise, această relatare este considerată ca fiind opera Sfântului Ioan Evanghelistul sau a Sfântului Ioan Teologul. Este vorba, de fapt, de o atribuire pseudoepigrafică.

Potrivit surselor documentare apocrife, Maica Domnului, la zece ani după moartea și Învierea Fiului, ar fi părăsit Ierusalimul, devenit periculos pentru creștini, plecând împreună cu Sfântul Ioan la Efes (pe la anul 43 d. Hr.). În această perioadă de zece ani trăiți la Ierusalim după moartea și Învierea Fiului, Maica Domnului a fost sufletul Bisericii-mame din Ierusalim. A fost martora și sursa de inspirație principală pentru cei ce au dorit să cunoască adevărul despre Fiul său, Iisus Hristos. Potrivit tradiției Bisericii din

178. Cf. «Cuvântul Sfântului Ioan Teologul despre Adormirea Preasfintei Născătoare de Dumnezeu», în *Evangheliile Apocrife* (Iași, 2002), p. 225 ș.u.

179. Cf. F MANNS, „Marie, une femme juive ...", p. 163 - 164.

Efes (care este tardivă și legată de Sinodul al-III-lea Ecumenic din 431), se presupune că a adormit în jurul anilor 45 - 48 d. Hr., la Efes, orașul în care a trăit și a propovăduit Sf. Ioan Evanghelistul[180]. Potrivit tradiției Bisericii din Ierusalim, Maica Domnului și-a cunoscut apropierea sfârșitului vieții în timp ce se afla pe Muntele Sion, unde a și adormit. A fost înmormântată într-o peșteră din Valea lui Iosafat, lângă grădina Ghetsimani. Peștera ce adăpostea mormântul Fecioarei a fost mai apoi transformată într-o Biserică rupestră (sec. IV). În 431, Biserica din Efes a pretins că ar avea mormântul Maicii Domnului în acel oraș și că l-ar cinsti; însă în 451, Patriarhul Iuvenalie l-a convins pe împăratul Marcian (450 - 457 d. Hr.) că tradiția Bisericii din Ierusalim este mai întemeiată.

Tot scrierile apocrife vorbesc despre înălțarea Fecioarei cu trupul la cer, asemenea Fiului său Iisus.

IV. Nașterea Sfântului Ioan Botezătorul și Cântarea tatălui său, preotul Zaharia (Lc 1, 57 - 80)

Episodul nașterii Sfântului Ioan Botezătorul inaugurează dipticul narativ despre nașterea celui mai mare profet născut din femeie și despre nașterea Mântuitorului Hristos. Relatarea detaliată a nașterii Sfântului Ioan Botezătorul (vv. 57-66) încadrează imnul de laudă și de mulțumire adus de preotul Zaharia lui Dumnezeu (vv. 67-79: *Benedictus*) și se încheie cu o scurtă informație despre creșterea Sfântului Ioan (v. 80). Imnul *Benedictus*, în realitate, este o preaslăvire a mântuirii pe care Dumnezeu a inaugurat-o prin Hristos. Pe lângă mulțumirea exprimată de Zaharia, imnul este și o interpretare a sentimentelor întregului popor, care se pregătește să-L întâmpine pe Mântuitorul făgăduit.

180. Cf. Pr. Prof. P. REZUȘ, *Teologia ortodoxă contemporană* (Timișoara, 1989), p. 364 ș.u.

Acest text, destul de lung, are scopul să prezinte persoana și misiunea Sfântului Ioan Botezătorul și să pregătească relatarea paralelă despre nașterea lui Iisus. Simetria celor două tablouri paralele este mai puțin rigidă față de dipticul vestirilor. Dacă pentru nașterea Sfântului Ioan relatarea se concentrează în jurul punerii numelui și al reacției de bucurie și de uimire a vecinilor și a rudelor, în descrierea nașterii lui Iisus autorul evidențiază împrejurările istorice, topografice, vestea și bucuria păstorilor. Imnul *Benedictus*, care încheie prezentarea nașterii Sfântului Ioan, este paralel cu alte două imne din descrierea nașterii lui Iisus: *Gloria in excelsis* (2, 13 - 14) și *Nunc dimittis* (2, 29 - 32).

Structura textului, după cum am văzut puțin mai sus, este constituită din trei părți:

vv. 57 - 66: Nașterea, circumcizia și punerea numelui Botezătorului
vv. 67 - 79: Cântarea preotului Zaharia
v. 80: Creșterea Sfântului Ioan Botezătorul în pustie

Nașterea, circumcizia și punerea numelui Botezătorului (vv. 57 - 66)

1:57 Și după ce s-a împlinit vremea să nască,
Elisabeta a născut un fiu.
1:58 Și au auzit vecinii și rudele ei
că Domnul a mărit mila Sa față de ea
și se bucurau împreună cu ea.
1:59 Iar când a fost în ziua a opta, au venit să taie împrejur pruncul
și-l numeau Zaharia, după numele tatălui său.
1:60 Și răspunzând, mama lui a zis:
Nu ! Ci se va chema Ioan.

1:61 Şi au zis către ea:
Nimeni din rudenia ta nu se cheamă cu numele acesta.
1:62 Şi au făcut semn tatălui său cum ar vrea el să fie numit.
1:63 Şi cerând o tăbliţă, el a scris, zicând:
Ioan este numele lui.
Şi toţi s-au mirat.
1:64 Şi îndată i s-a deschis gura şi limba,
şi vorbea, binecuvântând pe Dumnezeu.
1:65 Şi frica i-a cuprins pe toţi care locuiau împrejurul lor;
şi în tot ţinutul muntos al Iudeii s-au vestit toate aceste cuvinte.
1:66 Şi toţi care le auzeau le puneau la inimă, zicând:
Ce va fi oare acest copil ?
Căci mâna Domnului era cu el.

Cântarea lui Zaharia (vv. 67 - 79)

1:67 Şi Zaharia, tatăl lui, s-a umplut de Duh Sfânt
şi a proorocit, zicând:
1:68 Binecuvântat este Domnul Dumnezeul lui Israel,
că a cercetat şi a făcut răscumpărare poporului Său;
1:69 Şi ne-a ridicat putere de mântuire în casa lui David,
slujitorul Său,
1:70 Precum a grăit prin gura sfinţilor Săi prooroci din veac;
1:71 Mântuire de vrăjmaşii noştri şi din mâna tuturor celor
ce ne urăsc pe noi.
1:72 Şi să facă milă cu părinţii noştri,
ca ei să-şi aducă aminte de legământul Său cel sfânt;
1:73 De jurământul cu care S-a jurat către Avraam, părin-
tele nostru,
1:74 Ca, fiind izbăviţi din mâna vrăjmaşilor,
să ne dea nouă fără frică,
1:75 Să-I slujim în sfinţenie şi în dreptate,
înaintea feţei Sale, în toate zilele vieţii noastre.

1:76 Iar tu, pruncule, prooroc al Celui Preaînalt te vei
chema,
că vei merge înaintea feţei Domnului,
ca să găteşti căile Lui,
1:77 Să dai poporului Său cunoştinţa mântuirii întru
iertarea păcatelor lor,
1:78 Prin milostivirea milei Dumnezeului nostru, cu care
ne-a cercetat pe noi Răsăritul cel de Sus,
1:79 Ca să lumineze pe cei care şed în întuneric
şi în umbra morţii
şi să îndrepte picioarele noastre pe calea păcii.

Creşterea Sfântului Ioan Botezătorul în pustie (v. 80)

1:80 Iar copilul creştea
şi se întărea cu duhul.
Şi a fost în pustie până în ziua arătării lui către Israel.

Naşterea şi circumcizia (Lc 1, 57 - 66)

După ce au trecut cele nouă luni de la zămislirea fiului Elisabetei (v. 24), s-a împlinit vremea ca ea să nască (v. 57). Deşi Fecioara Maria a stat împreună cu ea în ultimele trei luni de sarcină (v. 56), în această nouă scenă autorul nu mai vorbeşte deloc despre ea, concentrându-se asupra Elisabetei şi a naşterii fiului acesteia: «Şi după ce s-a împlinit vremea să nască (***ho hrónos toū tekeīn autēn***), Elisabeta a născut (***egénnēsen***) un fiu» (v. 57; cf. Lc 1, 13). Acest verset are o formulare singulară. Luca spune că Elisabeta a născut (***egénnēsen***). Verbul ***gennaō*** (tradus de Vulgata în mod straniu cu *peperit*, în loc de *genuit*) este folosit de obicei pentru a indica actul de procreaţie al tatălui şi foarte rar se referă la aducerea pe lume a unui prunc de către o femeie. În arborele genealogic al lui Iisus din Mt 1, în vv. 2 - 16, acest verb este rezervat bărbaţilor: ei sunt cei care «nasc; ***egénnēsen***», în timp ce femeile zămislesc şi nasc (***tíkto***), sau este

indicată originea pruncului prin intermediul prepoziției ***ek***, «din, de la», folosită și pentru Duhul Sfânt. Verbul ***gennaō*** asumă în Evanghelii o importanță teologică particulară în descrierea întrupării Fiului lui Dumnezeu. În cazul Fecioarei Maria, zămislirea feciorelnică exclude un tată trupesc, de aceea Luca nu folosește verbul ***gennaō***, pentru a sublinia că Hristos nu are alt tată în afară de Dumnezeu. El repetă de două ori în aceeași frază că Maria a născut (***éteken*** de la ***tíkto***; Lc 2, 6 - 7). În vestea dată de înger preotului Zaharia, din Lc 1, 13, Elisabeta este din nou subiectul verbului ***gennaō***, însă expresia este corectată cu ajutorul pronumelui și se referă la tatăl pruncului: «*Elisabeta, femeia ta, îți va naște un fiu...*». În Lc 1, 57 însă, verbul este neobișnuit. De ce? Probabil pentru că Zaharia fusese exclus din cadrul narațiunii până la reabilitarea lui, în Lc 1, 62[181].

Bucuria bătrânilor părinți pentru nașterea fiului atât de dorit s-a răspândit printre «vecini și rude» (v. 58), potrivit veștii date de înger (v. 14). Motivul bucuriei este exprimat în termeni specifici, religioși: «Domnul a mărit (***emegálynein***) mila Sa» față de Elisabeta și Zaharia. Termenul ***éleos***, «milă», traduce adeseori ebraicul ***hen*** sau ***haninah*** și corespunde etimologiei numelui Ioan: ***Io-hanan***, «*Dumnezeu S-a milostivit*».

Zaharia și Elisabeta, potrivit Legii mozaice, la opt zile de la naștere au circumcis pruncul. Circumcizia era semnul legământului lui Dumnezeu cu Avraam (cf. Fac 17, 12; Lev 12, 3) și, prin intermediul ei, fiecare prunc de parte bărbătească din Israel devenea membru al poporului ales și moștenitor al făgăduințelor dumnezeiești (cf. Ios 5, 2-9). De ritul circumciziei, în iudaismul târziu, era legat și cel al punerii numelui: în Vechiul Testament numele era pus deja la naștere (cf. Fac 25, 25 ș.u.). După cuvântul îngerului, citi-

181. Cf. Cf. R. LAURENTIN, „I Vangeli dell'infanzia...", p. 228.

torul cunoaște deja numele pruncului (cf. v. 13), însă vecinii și prietenii veniți pentru ceremonie ignoră acest fapt și vor să-i fie dat numele tatălui (v. 59). Intervenția Elisabetei mai întâi, apoi a lui Zaharia, reconfirmă alegerea numelui dat de îngerul lui Dumnezeu (vv. 60 - 63). «De la Duhul Sfânt știa numele pruncului. Pentru aceasta a și zis cu tărie să fie numit Ioan»[182].

Importanța acordată punerii numelui are un rol precis. Pe de o parte, ea trebuie să corespundă indicației dumnezeiești: personalitatea pruncului este determinată de planul lui Dumnezeu față de el. Pe de altă parte, insistența cu care Zaharia pretinde să se urmeze indicațiile date de îngerul Gavriil demonstrează că de această dată el crede cu adevărat și se supune voinței lui Dumnezeu. Vindecarea sa a fost imediată, după ce a scris numele Ioan pe o tăbliță (***pinakídion***, de argilă sau de ceară): «și îndată i s-a deschis gura și limba și vorbea, binecuvântând pe Dumnezeu» (v. 64).

Din nou narațiunea evidențiază participarea vecinilor și a rudelor: mai întâi aud vestea despre nașterea lui Ioan și se bucură cu mama lui (v. 58); apoi participă la circumcizia pruncului și propun să i se pună numele tatălui (v. 59); se opun propunerii Elisabetei de a-l numi Ioan, motivând că nimeni dintre rudele ei nu poartă acest nume (vv. 60 - 61); fac semne tatălui cum ar vrea el să fie numit (v. 62), și numai după ce Zaharia a scris pe tăbliță numele copilului, «toți s-au minunat» (v. 63). Această reacție se datorează prezenței tainice a lucrării dumnezeiești, iar când Zaharia își redobândește cuvântul și binecuvintează pe Dumnezeu (v. 64), atunci «frică i-a cuprins pe toți» (v. 65): minunea dă naștere unei temeri religioase.

Nașterea Înaintemergătorului - care este și ea o «bună vestire» (cf. v. 19) - are ecouri în toată zona (cf. v. 65). Cei

182. EFTHIMIE ZIGABEN, „Tâlcuire...", p. 26.

care auzeau vorbindu-se despre aceste cuvinte le puneau la inimă (vv. 65 - 66), păstrând amintirea lor și meditând la viața și la misiunea acestui nou-născut din voința lui Dumnezeu, deoarece «mâna Domnului era cu el» (v. 66).

Cântarea lui Zaharia (Lc 1, 67 - 79)

Asemenea cântării Fecioarei Maria, Cântarea lui Zaharia este, de fapt, un psalm iudeo-creștin, constituit din numeroase reminiscențe veterotestamentare, pentru a proslăvi milostivirea și credincioșia lui Dumnezeu față de făgăduințele Sale. Este vorba de o cântare de mulțumire în formă imnică, expresie tipică a credinței profunde din mediile iudeo-creștine ale secolului I.

De îndată ce Zaharia a redobândit cuvântul, el a început să-L binecuvinteze pe Dumnezeu (v. 64) și să-I mulțumească pentru nașterea Fiului. Ca și Elisabeta (v. 41), s-a umplut de Duhul Sfânt și a proorocit (***eprophēteuen***, v. 67).

Cântarea poate fi structurată în două părți: vv. 68 - 75 și vv. 76 - 79. Prima parte a cântării lui Zaharia este o mulțumire (sau ***eulogia***) dedicată intervenției lui Dumnezeu, Care împlinește făgăduințele Sale prin întruparea lui Hristos (vv. 68 - 75); iar cea de a doua parte este o ***genethliakon***, adică o profeție despre viitoarea misiune a noului-născut[183]. Versetul 80 este o adnotare concluzivă, care va fi reluată și în cazul lui Iisus, în 2, 40 și 52.

Formula introductivă, «Binecuvântat este Domnul Dumnezeul lui Israel» (v. 68a), derivă din tradiția biblică (cf. Ps 40, 13; 71, 19 etc), este întâlnită în imnografia iudaică din vremea Noului Testament (cf. 1QM 14, 4-5) și se reflectă și în alte imne din Noul Testament (cf. Ef 1, 3; 1 Ptr 1, 3; 2 Cor 1, 3). «Domnul Dumnezeul lui Israel» este titlul care

183. Cf. I. H. MARSHALL, „The Gospel...", p. 86; vezi și F. BOVON, „L'Évangile...", p. 98.

se referă la revelația lui Dumnezeu în Vechiul Testament și exprimă în mod particular legătura dintre YHWH și poporul pe care Și l-a ales ca moștenire a Sa (cf. Ieș 19, 5 ș.u.). Dumnezeu este «binecuvântat, ***eulogētós***» (cf. ebr. ***barak***, «a binecuvânta»), adică «lăudat, preaînălțat» de cei care-L recunosc și-I mulțumesc pentru binefacerile Sale. Conjuncția caracteristică, «***óti***, *deoarece, pentru că*», introduce motivul acestei ***b'rakhà***, ce se referă la intervenția mântuitoare a lui Dumnezeu, și este definită cu ajutorul a trei verbe: «*a cercetat*», «*a răscumpărat*» pe poporul Său, «*a ridicat*» putere de mântuire în casa lui David. Din această succesiune de verbe care au ca subiect poporul ales, se evidențiază două teme: mântuirea oferită de Dumnezeu poporului Său și împlinirea făgăduințelor dumnezeiești potrivit Legământului încheiat cu Israel.

Zaharia Îl binecuvintează pe Dumnezeu «pentru că a cercetat...poporul Său, ***epesképsato***; cf. ebr. ***paqad***; v. 68b». Cercetarea lui Dumnezeu, care uneori are scopul de a-l pedepsi pe Israel (cf. Ieș 32, 34; Is 10, 12 etc.), în contextul de față are o conotație pozitivă, în vederea mântuirii (cf. Ieș 4, 31; Rut 1, 6; Ps 79, 15; 105, 4 etc.; cf. și Lc 1, 78; 7, 16; 19, 44; FA 15, 14). De asemenea, Zaharia Îl binecuvintează pe Dumnezeu pentru că «a făcut răscumpărare poporului Său, ***epoíēsen lýthrōsin tō laō autoū***». Vocabularul și imaginea răscumpărării sunt clasice în Sfânta Scriptură, pentru a indica eliberarea din robia Egiptului, datorită căreia Israel a devenit poporul lui Dumnezeu (cf. Ieș 6, 6; 19, 4 ș.u. Deut 7, 8 etc.).

Cântarea lui Zaharia exprimă perspectiva unui popor (***tō laō autoū***), și nu a unei familii (cf. Lc. 1, 58)[184]. Mântuirea lui Dumnezeu este imediat calificată în relație cu Hristos, pe Care Dumnezeu «L-a ridicat (***ēgeren***)... în casa lui Da-

184. Cf. F. BOVON, „L'Évangile...", p. 105.

vid, slujitorul Său» (v. 69). Titlul ***kéras sōtērías***, «cornul mântuirii», este un semitism[185] care indică puterea lui Dumnezeu (cf. Ps 17, 3) sau a Unsului Său (cf. 1 Rg 2, 10 ; Ps 131, 17). «Puterea de mântuire, ***kéras sōtērías***», este atribuită «Fiului lui David» (cf. 1, 32), adică lui Iisus Hristos[186].

«*Corn* numește aici împărăția, căci cu cornul erau unși și numiți împărații. Mai poate să însemne și „putere", fiindcă în corn își au puterea toate vietățile cornute. Și zice nu doar *corn*, ci *corn al mântuirii*, adică de mântuire. Împărăția și puterea de mântuire Hristos este, ca Împărat al împăraților, și putere a Tatălui, și Mântuitor al celor ce cred în El»[187].

Ca și în cântarea Mariei (cf. 1, 54), și imnul lui Zaharia subliniază împlinirea făgăduințelor dumnezeiești: «Precum a grăit prin gura sfinților Săi prooroci din veac» (v. 70; cf. FA 3, 18). «Sfinții prooroci din veac» sunt cei care înainte de venirea lui Hristos au alimentat speranța poporului și au transmis, vii și nealterate, făgăduințele dumnezeiești despre întruparea și răscumpărarea Sa.

Răscumpărarea adusă de Hristos este descrisă ca fiind «mântuire de vrăjmașii noștri și din mâna tuturor celor ce ne urăsc pe noi» (v. 71). Orizontul este cel veterotestamentar (cf. Ps. 17, 20; 105, 10): eliberarea de dușmanii personali și naționali. Însă, potrivit realității neotestamentare și a Evanghelistului Luca (cf. v. 77), răscumpărarea sau mântuirea săvârșită de Hristos constă în eliberarea de păcat și de sub stăpânirea celui-rău. «A ridicat cornul acesta spre

185. Puterea animalelor se bazează pe coarnele lor, de aceea, pentru mentalitatea orientalilor ele simbolizează puterea lui Dumnezeu. Din acest motiv, părțile proeminente ale altarelor de jertfă erau făcute în forma coarnelor de taur.

186. ORIGEN, „Din Omiliile la Evanghelia după Luca...", p. 95.

187. EFTHIMIE ZIGABEN, „Tâlcuire...", p. 28.

mântuirea și răscumpărarea noastră de vrăjmașii noștri cei văzuți și cei nevăzuți»[188].

De la vechea eliberare a poporului din perioada Exodului, sub Moise, se trece la răscumpărarea în Hristos, Care săvârșește un nou Exod, la nivelul fiecărui om, eliberarea din robia păcatului și unirea cu Dumnezeu. Potrivit operei lucane, kerygma apostolică se baza pe vestirea pocăinței și a iertării păcatelor (cf. Lc 24, 47; FA 2, 38; 5, 31).

Versetele 72-73 conțin un interesant joc de cuvinte, în baza etimologiei numelor persoanelor din familia Sfântului Ioan Botezătorul: «*Și să facă milă cu părinții noștri* («a face milă = verbul ebraic ***hānan***, care stă la baza numelui Ioan, ***Io-hānan***, *Dumnezeu S-a milostivit*»), *ca ei să-și aducă aminte de legământul Său cel sfânt* («a-și aminti = ***zākar***, radicalul lui ***Zākaryāh***, *Dumnezeu Și-a amintit*»), *de jurământul cu care S-a jurat către Avraam, părintele nostru* («a jura = ***šhāba'***, radicalul numelui ***Elīšhāba'at***, *Dumnezeu a jurat*»).

Legământul lui Dumnezeu cu patriarhul Avraam consta într-un jurământ făcut de Dumnezeu și se întemeia pe făgăduința de a da poporului posibilitatea de a-I sluji și de a trăi potrivit Legii, pentru totdeauna, eliberându-l de dușmanii care-l împiedicau să o facă. Legământul de care Și-a amintit Dumnezeu nu este cel încheiat cu Moise, ci acela făcut cu Avraam (cf. Fac 22, 17), iar menționarea acestuia și în FA 3, 25 demonstrează că binecuvântarea patriarhului îi vizează și pe creștinii care sunt «sămânța lui Avraam». Sf. Pavel afirmă clar, în Gal 3, 6 - 18, că legământul cu Avraam este mai important decât cel încheiat cu Moise (cf. și Evr 6, 13 - 18).

Zaharia se face purtătorul de cuvânt al iudeului care aștepta de la timpurile mesianice condiții prielnice pentru a putea trăi o viață religioasă și morală «în sfințenie și în

188. EFTHIMIE ZIGABEN, „Tâlcuire...", p. 28.

dreptate» (v. 75). Scopul eliberării poporului constă tocmai în această posibilitatea pentru Israel, de «a-I sluji lui Dumnezeu în sfinţenie şi în dreptate, ***latreuéin autō en hosiótēti kaì dikaiōsýnē...***» (v. 75). Slujirea aceasta se referă, în primul rând, la cultul pe care atât vechiul Israel, cât şi creştinii, noul popor al lui Dumnezeu, sunt datori să I-l aducă lui Dumnezeu, ca «neam sfânt şi preoţie împărătească» (cf. Ieş 19, 6; Ios 24, 14 ş.u.; 1 Ptr 2, 5, 9; Ap 1, 6 etc.). Însă această slujire necesită o îndoită dimensiune: «în sfinţenie şi în dreptate»; ea trebuie să îmbrăţişeze întreaga existenţă a omului religios (cf. Tit 2, 12; Rm 9, 1 ş.u.; 1 Ptr 2, 5: „cultul duhovnicesc").

Cea de a doua parte a cântării lui Zaharia se concentrează asupra persoanei Sfântului Ioan şi a misiunii sale viitoare în legătură cu venirea lui Mesia (v. 76 ş.u.). Ea răspunde la întrebarea din v. 66: «Ce va fi oare acest copil ?».

Ioan va fi recunoscut ca «*prooroc al Celui Preaînalt* (***prophētēs Hypsistou***)», definind astfel ceea ce îngerul spusese în v. 15, însă punându-l în relaţie de dependenţă cu Mesia, «*Fiul Celui Preaînalt* (***ho Hypsistos***)» (v. 32). Astfel, el «va merge înaintea feţei Domnului [Iisus]», adică va fi Înaintemergătorul Său. El este ultimul dintre profeţi, Înaintemergătorul (cf. Mal 3, 1), iar scopul misiunii sale este acela de «a găti căile Domnului» (cf. Is 40, 3-5). Întreaga tradiţie sinoptică prezintă rolul Sfântului Ioan Botezătorul în baza celor două texte din Mal 3, 1, 23 şi Is 40, 3. În acelaşi timp, Sfântul Luca îl pregăteşte pe cititor pentru apariţia publică a profetului (cf. Lc 3, 4-6). Naşterea şi misiunea lui se află la confluenţa dintre cele două Testamente.

Rolul îndoit[189] al Sfântului Ioan, de Precursor şi de Profet, constă şi în efortul de a problematiza poporul în legătură cu valoarea timpului prezent şi de a-l ajuta să trăiască experienţa mântuirii aduse de Hristos, care constă în iertarea păcatelor (***én aphései hamartiōn autōn***, *v. 77*). Mântuirea nu poate veni decât de la Hristos (vv. 68 - 71). Însă contribuţia Înaintemergătorului este mult mai mare decât a tuturor profeţilor dinaintea lui. El aduce «cunoştinţa mântuirii, ***gnōsis sōtērías***» (v. 77), «ca să îl facă cunoscut adică şi să-L arate Iudeilor pe Hristos - că Acesta este mântuirea lor»[190]. «Cunoştinţa mântuirii» se referă, de fapt, la cunoaşterea Fiului lui Dumnezeu ca Mântuitor, în care şi prin care toţi oamenii au devenit părtaşi mântuirii oferite de El. «...nu doar al Israilitenilor, ci şi al tuturor oamenilor, ca Făcătorul tuturor. Pentru că tuturor celorlalţi oameni le era Dumnezeu fără voia lor, şi numai Israilitenilor le era Dumnezeu cu voia lor, întru cunoştinţă»[191].

Această cunoştinţă nu este pur şi simplu intelectuală, deoarece ea izvorăşte din experienţa iertării păcatelor şi se întemeiază pe relaţia vie şi personală cu Dumnezeu şi pe căinţa omului. Termenul ***gnōsis*** trebuie înţeles în sensul semitic, de cunoaştere practică, de înţelepciune, de credinţă, de recunoştinţă. Pentru Sfântul Luca aspectul central al cunoaşterii constă în faptul că ea implică fiinţa umană în totalitatea ei şi că ea se raportează totdeauna la Dumnezeu. Prin ascultarea cuvântului profetic omul dobândeşte cunoaşterea mântuirii sale atunci când se pocăieşte, când se cercetează pe sine înaintea lui Dumnezeu, când îşi schimbă modul de viaţă, convertindu-se, şi când se întreabă în legătură cu imaginea deformată pe care şi-a făcut-o despre El[192].

Totul se raportează la planul lui Dumnezeu: «prin milostivirea milei Dumnezeului nostru (***dià splánhna éleous***, *prin viscerele milei*)» (v. 78). Prin acest limbaj biblic (cf. Is

189. Cf. ORIGEN, „Din Omiliile la Evanghelia după Luca ...", p. 87.

190. EFTHIMIE ZIGABEN, „Tâlcuire...", p. 30.
191. EFTHIMIE ZIGABEN, „Tâlcuire...", p. 27 - 28.
192. Cf. F. BOVON, „L'Évangile...", p. 108.

54, 7; Ps 78, 8) este indicată mila (***éleous***, cf. ebr. ***hesed***) și compasiunea (***splánhna***, cf. ebr. ***rahamîm***, viscere: sediul sentimentelor) lui Dumnezeu, care stă la originea evenimentelor mântuitoare. Tema inițială a „cercetării" (cf. v. 68) este reluată acum și dezvoltată printr-o imagine foarte poetică: «*ne-a cercetat pe noi Răsăritul cel de Sus* (***episképsetai hēmas anatolē ex hýpsous***)». În versiunea greacă a Vechiului Testament, substantivul ***anatolē*** traduce și ebraicul ***semah***, „mlădița" care a răsărit din tulpina lui David (Is 11, 1; Ier 23, 5; Zah 3, 8; 6, 12). Acest termen trebuie înțeles în legătură cu „Steaua lui Iacob" (cf. Num 24, 17), adică Hristos, Care a venit să «lumineze pe cei care șed în întuneric și în umbra morții» (cf. Ps 106, 10). Misiunea lui Hristos tocmai aceasta este, potrivit profețiilor din Is 9, 1; 42, 7 (cf. Lc 4, 18). «Pentru îndurările milei Dumnezeului nostru ne-a cercetat pe noi răsăritul Soarelui gândit dintru înălțimea Dumnezeirii.... „Ne-a cercetat", zice, „ca să arate lumina adevărului celor așezați întru întunericul rătăcirii". Iar *umbra morții* este păcatul, că și acesta este chip al morții: că precum moartea este depărtare a sufletului, și păcatul este depărtare a Duhului Celui Sfânt»[193].

Excurs: Sfântul Ioan Botezătorul

Potrivit textelor din Lc 1, 5-25, 57-80, Sfântul Ioan s-a născut într-o familie de preoți, cu puțin mai înainte de nașterea lui Iisus (probabil în anul 7 î. Hr.). Tatăl său, Zaharia, era preot la templul din Ierusalim și aparținea clasei preoțești a lui Abia (cf. 1 Par 24, 10), iar mama sa se numea Elisabeta. Familia Sfântului Ioan locuia în zona colinară a provinciei Iudeea (Lc 1, 39), în cetatea Ain Karem (la 8 km de Ierusalim și la 150 km de Nazaret). Acestei familii, care

193. EFTHIMIE ZIGABEN, „Tâlcuire...", p. 30.

ajunsese la bătrânețe, Dumnezeu i-a dăruit un fiu, împlinind astfel rugăciunile lor neîncetate. Un înger al lui Dumnezeu i-a înștiințat că vor avea un fiu, care va îndeplini o misiune specială, profetică: «Elisabeta, femeia ta, îți va naște un fiu și-l vei numi Ioan... și încă din pântecele mamei sale se va umple de Duhul Sfânt, și pe mulți din fiii lui Israel îi va întoarce la Domnul Dumnezeul lor. Va merge înaintea Lui cu duhul și cu puterea lui Ilie, ca să întoarcă inimile părinților spre copii și pe cei neascultători la înțelepciunea dreptților, ca să gătească Domnului un popor pregătit» (Lc 1, 13 - 18). Potrivit textului din Maleahi 3, 23 ș.u., iudeii așteptau întoarcerea lui Ilie mai înainte de sfârșit, ca să-i pregătească pe israeliți pentru Împărăția lui Dumnezeu (cf. Mc 9, 11 ș.u.).

Sfântul Ioan Botezătorul a făcut parte din cercul profeților populari ai secolului I d. Hr[194], însă, spre deosebire de aceștia, el nu a revendicat pentru sine deținerea unor puteri ieșite din comun. El a fost un om al cuvântului și un eremit cu totul deosebit de «falșii prooroci din vremea sa». În timpul prefectului Iudeii, Ponțiu Pilat (26 - 36 d. Hr.), un prooroc samarinean se prezenta ca fiind un nou Moise. În anul 45 d. Hr., un anumit Teudas a adunat un mare număr de persoane la râul Iordan ca să le arate că desparte apele râului ca să le treacă. Un prooroc iudeo-egiptean adunase o mulțime de oameni pe Muntele Măslinilor, promițându-le că va face să cadă zidurile Ierusalimului, și astfel ei vor cuceri și vor prelua controlul asupra Ierusalimului. Alți prooroci făceau profeții și interpretau semnele vremii în sensul apropierii judecății lui Dumnezeu față de Israel. Istoricul evreu Iosif Flaviu îi caracterizează astfel pe acești «falși prooroci» din timpul Sfântului Ioan: «ei erau niște

194. Cf. G. THEISSEN – A. MERZ, *Il Gesù storico. Un Manuale* (Brescia, 1999), p. 185 - 187.

oameni hoinari și șarlatani care, sub pretextul inspirației divine, instigau la răsturnări și schimbări și se străduiau să insufle o demonică înflăcărare mulțimii; mai apoi o atrăgeau într-un pustiu, unde ea putea să vadă niște semne ale lui Dumnezeu, ajutând-o să se mântuiască»[195]. În mod asemănător, Evanghelia după Matei (Mt 24, vv. 4, 5, 11, 24) îi avertiza pe creștinii din secolul I d. Hr. în legătură cu falșii mesia și falșii prooroci: «căci se vor ridica hristoși mincinoși și prooroci mincinoși și vor da semne mari și chiar minuni, ca să amăgească, de va fi cu putință, și pe cei aleși... Deci, de vă va zice vouă: iată, este în pustie, să nu ieșiți...». Toți acești falși prooroci erau considerați de autoritățile romane ca niște răzvrătiți și rău-făcători în plan social[196].

Misiunea încredințată de Dumnezeu Sfântului Ioan este descrisă în termeni foarte precișiși în cântarea de laudă a tatălui său, preotul Zaharia (Lc 1, 67 - 79): «[ca] prooroc al Celui Preaînalt... va merge înaintea feței Domnului, ca să pregătească căile Lui», și o va face «oferind poporului Său cunoștința mântuirii întru iertarea păcatelor lor». Aceste texte se referă la propovăduirea penitențială a Sfântului Ioan. Iudeo-creștinii însă, de la care Sfântul Luca a preluat aceste tradiții, le puneau în legătură cu Persoana Mântuitorului Hristos[197]. Potrivit relatării lucane despre copilăria Mântuitorului, Maria, mama lui Iisus, era rudă cu Elisabeta (cf. Lc 1, 26, 36 - 45). Fiul său, așadar, și El zămislit în mod miraculos, era cu șase luni mai tânăr decât Ioan. El este Domnul, Căruia Ioan avea misiunea de a-I pregăti calea.

195. JOSEPHUS FLAVIUS, „Istoria Războiului Iudeilor... ", II, xiii, 4, p. 179.

196. Cf. E. W. STEGEMANN - W. STEGEMANN, *Storia sociale del cristianesimo primitivo: Gli inizi nel giudaismo e le comunità cristiane nel mondo mediterraneo* (Bologna, 1998), p. 284 - 287.

197. Cf. O. KNOCH, *Le grandi figure del Nuovo Testamento* (Brescia, 1995), p. 50.

Creșterea Sfântului Ioan în pustie (v. 80)

Fără să mai fie menționați părinții săi (probabil că muriseră între timp), Sf. Luca precizează că Ioan (copil, sau tânăr adult ?) trăia în «ținuturi pustii (***en tais erēmois***) până în ziua arătării lui (***anadeíxeōs autoū***) către Israel» (Lc 1, 80). Chiar dacă se născuse în sânul unei familii preoțești, Evangheliile nu spun dacă el i-a urmat tatălui său, nici nu-l asociază cultului și templului din Ierusalim.

Versetul 80 este primul «sumar» narativ întâlnit în opera Sfântului Luca și rezumă creșterea copilului Ioan, în termenii în care Vechiul Testament descrie creșterea lui Isaac (Fac 21, 8), Samson (Jud 13, 24) și Samuel (1 Rg 2, 21): «iar copilul creștea și se întărea cu duhul (***ēúxanen kaì ekrataioūto pneúmati***)». Forța duhovnicească a Sfântului Ioan, despre care se făcuse deja referire în Lc 1, 17, va deveni evidentă în momentul începerii propovăduirii sale (cf. Lc 3, 7-14) și va fi elogiată de Mântuitorul Hristos Însuși (cf. Lc 7, 24-28).

Unii cercetători nu exclud prezența pentru o vreme a Sfântului Ioan printre membrii comunității eseniene de la Qumran. Vorbind despre aceștia, istoricul evreu Iosif Flaviu ne încunoștințează că esenienii «adoptau copiii la o vârstă destul de fragedă pentru a fi lesne educați, iar atunci îi tratează ca pe niște membri ai familiei și le insuflă doctrinele lor»[198]. După moartea bătrânilor săi părinți, este foarte probabil ca Ioan Botezătorul să fi fost adoptat de esenieni, fapt care ar explica existența sa în pustie, până când «a fost cuvântul lui Dumnezeu către Ioan, fiul lui Zaharia» (Lc 3, 2). Chemarea Sfântului Ioan de către Dumnezeu a comportat desprinderea de comunitatea ezoterică și separatistă

198. JOSEPHUS FLAVIUS, „Istoria Războiului Iudeilor... ", II, viii, 2, p. 158.

a esenienilor și începutul activității de propovăduire a botezului pocăinței și iertării păcatelor tuturor iudeilor care veneau la el.

Plauzibilitatea unei astfel de ipoteze poate fi susținută cu diferite detalii scoase din textele de la Qumran și cu cele oferite de arheologie. Sfântul Ioan nu este menționat în nici un text descoperit la Qumran, însă nu este imposibil ca el să fi cunoscut această comunitate esenianâ. Această ipoteză este plauzibilă, însă ea nu poate fi nici demonstrată, nici infirmată. Este posibil ca Sf. Ioan, înainte de începerea activității sale publice, să fi stat la Qumran, până când «a fost cuvântul lui Dumnezeu către Ioan, fiul lui Zaharia, în pustie» (Lc 3, 2), când a ieșit să propovăduiască înaintea tuturor iudeilor «un botez al pocăinței spre iertarea păcatelor». Momentul chemării Sfântului Ioan (cf. Lc 3, 2) de către Dumnezeu a fost decisiv, deoarece atunci el a rupt relațiile sale cu esenienii. Unul din motivele susținerii unei astfel de ipoteze îl constituie faptul că deși Ioan se născuse dintr-o familie preoțească (Lc 1, 5), nu este niciodată prezentat în Evanghelii ca îndeplinind vreo slujire preoțească la templu, nici nu este prezentat în legătură cu templul, după cum se întâmplă cu tatăl său, Zaharia (Lc 1, 5-25)[199].

Astfel s-a despărțit de comunitatea ezoterică de la Qumran, care considera contactul cu persoanele din afara ei ca fiind sursa contaminării rituale. E. Puech, profesor la Școala Biblică Franceză din Ierusalim, unul din marii specialiști în qumranologie din zilele noastre, afirmă: «Se știe că, încă de la începuturile mișcării, idealul esenienilor era să se retragă în pustie spre a pregăti acolo calea Domnului.

199. Cf. J. A. FITZMYER, *Qumran. Le domande e le risposte essenziali sui Manoscritti del mar Morto* (Brescia, 1994), p. 161; vezi și studiul excelent al lui J. E. TAYLOR, „John the Baptist and the Essenes", în *Journal of Jewish Studies*, vol. XLVII (Oxford, 1996), p. 256 - 285.

Izolați astfel de orice necredincios, puteau să aprofundeze Legea divină și să fie pregătiți pentru Ziua Răzbunărilor (1QS VIII, 13 - 125; IX, 19 - 21). Această îndepărtare temporară de templu era consimțită în ideea de a retrăi peregrinarea poporului după voia lui Dumnezeu, așa cum se întâmplase la vremea Ieșirii, precum și a Exilului. Primele abordări științifice au subliniat asemănările dintre această mișcare și cea a lui Ioan: aceeași spiritualitate a exodului în pustie, sprijinindu-se pe Is 40, 3 ș.u.; aceeași importanță acordată pocăinței și apei. Învecinarea și contemporaneitatea acestor mișcări făceau ca opiniile să încline atunci spre o dependență față de Qumran a Botezătorului»[200].

Toate Evangheliile (Mc 1, 3; Mt 3, 3; Lc 3, 3 - 6; In 1, 23) se folosesc de profeția din Isaia 40, 3: «glasul celui ce strigă în pustie», pentru a explica de ce Ioan se afla în pustiu. Însă același text este folosit în *Regula Comunității* sau în *Manualul de disciplină* (1 QS 8, 12 - 16) pentru a explica motivul pentru care comunitatea de la Qumran se afla în pustiu. Acest fapt ar putea fi considerat o simplă coincidență, însă folosirea aceleiași profeții și prezența esenienilor în pustiu ne oferă elemente credibile legate de șederea Sfântului Ioan în acel loc.

«Diferențele se arată a fi însă fundamentale. Mai degrabă decât un esenian exclus, textele Noului Testament îl înfățișează pe Sf. Ioan Botezătorul ca pe un prooroc îmbrăcat după asemănarea lui Ilie, proclamând un botez al pocăinței spre iertarea păcatelor. În loc să justifice ruptura de lumea necredincioasă prin izolarea în pustie, în căutarea desăvârșirii și în așteptarea timpurilor eshatologice, Ioan îi cheamă la pocăință (convertire) pe toți cei care își pleacă urechea la cuvântul său, însă tema deșertului nu este, la el,

200. É. PUECH, „Era Ioan Botezătorul esenian ?", în AA. VV., *Originile Creștinismului* (Iași, 2002), p. 159 - 162.

exploatată pentru ea însăși. Ioan se prezintă ca un predicator itinerant în Valea Iordanului; or, ideologia Iordanului nu ocupă nici un loc în scrierile de la Qumran»[201].

Botezul lui Ioan dobândește o explicație posibilă în legătură cu îmbăierile rituale ale esenienilor, dar, spre deosebire de îmbăierile rituale zilnice ale esenienilor, botezul lui Ioan este unic, irepetabil, însoțind mărturisirea păcatelor și pocăința: era un botez «al pocăinței spre iertarea păcatelor» (cf. Mc 1, 4; Lc 3, 3). Botezul lui Ioan se administra tuturor oamenilor, în timp ce abluțiunile esenienilor erau rezervate doar iudeilor și erau repetabile[202]. Spre deosebire de feluritele forme de abluțiune în care fiecare persoană își aplica baia rituală, botezul lui Ioan era administrat de el altora, nu în bazine special amenajate (*miqwe*), ci în apă curgătoare, fie în râul Iordan, fie în izvoare precum cele din apropiere de Salim.

Botezul lui Ioan era un botez al pocăinței, prin care Ioan nu făcea decât să pregătească adevăratul botez instituit de Mântuitorul Hristos: botezul din apă și din Duh. Botezul lui Ioan a avut o durată limitată, și era adresat tuturor categoriilor de persoane, și nu unui grup limitat, ales. «Riturile de curățire în băile rezervate comunității preoțești de la Qumran nu sunt altele decât cele care se practicau la templu, adaptate la noua situație a exilului în deșert; ele nu au nimic în comun cu botezul cu apă săvârșit de Ioan înaintea iminentei Judecăți a Domnului și a venirii împărăției mesianice»[203].

201. É. PUECH, „Era Ioan Botezătorul esenian...", p. 160; vezi și J. C. VANDERKAM, *Manoscritti del Mar Morto. Il dibattito recente oltre le polemiche* (Roma, 1995), p. 187.
202. Cf. J. C. VANDERKAM, „Manoscritti del Mar Morto ...", p. 186.
203. É. PUECH, „Era Ioan Botezătorul esenian...", p. 161.

Concepția esenienilor despre raportul dintre abluțiunile rituale și iertarea păcatelor este apropiată de cea a Sfântului Ioan: «Nu intri în apă pentru a accede la curăția oamenilor sfinți, deoarece nu vor fi curați dacă nu se întorc de la răutățile lor» (1 QS 5, 13 - 14).

Vocația profetică și activitatea Sfântului Ioan Botezătorul

Activitatea Sfântului Ioan Botezătorul este introdusă asemenea chemărilor profetice ale Vechiului Testament: «A fost cuvântul lui Dumnezeu către Ioan, fiul lui Zaharia, în pustie», expresie care sugerează originea dumnezeiască a mesajului său.

El este chemat de către Dumnezeu să-și îndeplinească misiunea sa, iar acest fapt este foarte important, de vreme ce Sf. Ioan nu se prezintă în numele său propriu, ci ca trimis al lui Dumnezeu. Când Iisus este întrebat în legătură cu autoritatea Sa, transferă întrebarea asupra Sfântului Ioan Botezătorul: «Botezul lui Ioan era din cer sau de la oameni?» (Lc 20, 4). La originea activității Sfântului Ioan Se află Dumnezeu Însuși, Cel ce l-a trimis, sau este vorba de o activitate omenească oarecare? De această trimitere dumnezeiască depinde obligativitatea și valoarea botezului său. Trimisul lui Dumnezeu face cunoscute oamenilor gândul și voința Sa. Prin intermediul botezului creștin, fiecare persoană se află sub har, dar este supusă și împlinirii exigențelor lui Dumnezeu.

Atunci când Dumnezeu îl cheamă pentru a-l învesti și trimite asemenea unui profet, Sf. Ioan se afla «în pustie», o indicație care se referă la adnotarea din Lc 1, 80. Probabil că este vorba de pustiul Iudeii, după cum se înțelege din Mt 3, 1, însă Sf. Luca nu precizează acest fapt. Pustiul însă nu desemnează pur și simplu un loc deșert; el se referă și

la formarea lui Israel ca popor al lui Dumnezeu şi al Legământului asumat, ceea ce implică, aşadar, reîntoarcerea la Dumnezeu. Pustiul, în tradiţia biblică, este locul marilor revelaţii ale lui Dumnezeu: în ***midbar*** (pustiu), afirmă Talmudul, Dumnezeu S-a făcut auzit ca ***medabber*** (Cel ce vorbeşte). Ca loc al activităţii Sfântului Ioan Botezătorul, pustiul are o mare însemnătate simbolică din punct de vedere al istoriei mântuirii. Sf. Ioan boteza tocmai în locul pe unde Iosua a condus poporul ales în Pământul Făgăduinţei, traversând râul Iordan (Ios 4, 13,19). Imaginea unei vocaţii profetice în pustiu pentru a pregăti calea Domnului nu aminteşte numai de exodul poporului ales şi de peregrinările lui, ci şi de tradiţia legată de profetul Ilie (Mal 3, 1). Profetul Ilie s-a născut dincolo de Iordan (în Transiordania) şi acolo s-a pregătit pentru slujirea lui profetică (3 Rg 17, 1-7). De aceea locul botezului ar putea fi pus în legătură cu acest dat. Potrivit textului din 4 Rg 2, 1-18, profetul Ilie, venind dinspre Ierihon, a trecut Iordanul ca pe uscat tocmai prin locul prin care odinioară poporul ales intrase din direcţia opusă, sub conducerea lui Iosua, în Ţara Făgăduinţei[204]. Dincolo de Iordan avusese loc şi înălţarea la cer a Sfântului Ilie, de aceea este posibil ca Sfântul Ioan Botezătorul să-şi fi început activitatea tocmai în locul unde se aştepta reîntoarcerea Profetului Ilie. Aproximativ la jumătatea provinciei Pereea, în faţa Ierihonului se află locul din pustiu unde Sf. Ioan obişnuia să boteze: «în Betania, dincolo de Iordan» (In 1, 28; 10, 40).

Numele localităţii Betania (=«casa bărcilor») din In 1, 28 se datora traficului intens de bărci care transportau persoane şi mărfuri de pe un ţărm al Iordanului pe celălalt. Socotind că acest nume ar fi fost folosit greşit, deoarece Betania («casa bolnavilor») se afla, potrivit Noului Testament, lângă Muntele Măslinilor, mai târziu anumite texte l-au înlocuit cu numele unei localităţi Bet-Abara («locul traversării»), situată la 7 km mai la sud de «casa bărcilor», iar alte texte, cu numele altei localităţi, Bet-Araba («casa pustiei»; cf. Ios 15, 6, 61), la graniţa dintre tribul lui Iuda şi Veniamin, situată la 5 km în partea vestică de locul botezului, în direcţia Ierihonului. Dar amândouă localităţile sunt nepotrivite pentru determinarea locului botezului lui Iisus.

Ţinutul din partea orientală a ţărmului Iordanului, locul traversării, a fost numit, din cauza bogăţiei izvoarelor de apă, şi Enon («ţinutul multor izvoare»). Deoarece această indicaţie concura Betania (In 1, 28), Evanghelia după Ioan a considerat un alt loc al botezului lui Ioan, localitatea Salim, în ţinutul Decapole, în partea vestică a Iordanului, faţă în faţă cu provincia Samaria (In 3, 23, 26).

Locurile de cult în care primii creştini îl cinsteau pe Sfântul Ioan Botezătorul erau schimbate de pe un mal pe altul al Iordanului. Harta geografică a Palestinei, descoperită pe mozaicul paviment al Bisericii din Madaba (Iordania), realizat în anul 565 d. Hr., identifică locul unde boteza Ioan şi unde, cu siguranţă, a fost botezat şi Mântuitorul, pe ţărmul oriental al Iordanului, lângă Ierihon, în apropierea Mănăstirilor Sf. Gherasim şi Sf. Ioan Botezătorul. Acest loc pe harta de la Madaba se numeşte ***Sapsafas***, locul în care a fost botezat Mântuitorul. În acest loc arheologii au scos la lumină ruinele unor biserici închinate Sfântului Ilie şi Sfântului Ioan Botezătorul, datând din perioada bizantină[205].

Sfântul Ioan nu boteza însă numai în acest loc, ci «în toată împrejurimea Iordanului» (Lc 3, 3). Sfântul Luca nu-l

204. Cf. H. STEGEMANN, *Gli Esseni, Qumran, Giovanni Battista e Gesù. Una monografia* (Bologna, ²1997), p. 303 ş.u.

205. Cf. R. RIESNER, «***Betania***», în „Grande Enciclopedia... ", vol. II, p. 215; vezi şi H. STEGEMANN, „Gli Esseni, Qumran, Giovanni Battista...", p. 305 - 306.

prezintă legat de un loc fix, ci asemenea unui profet trimis de Dumnezeu, care mergea în toate zonele pentru a transmite mesajul său. De aceea activitatea Sfântului Ioan nu s-a limitat numai la Valea Iordanului. Potrivit unui text din In 3, 23, după botezul lui Iisus, Ioan şi-ar fi desfăşurat activitatea la Enon, aproape de Salim, deoarece acolo erau ape multe şi veneau oamenii şi se botezau. Probabil că Sf. Ioan Botezătorul avea şi alte motive pentru care schimba locul activităţii sale: există elemente care ne fac să credem că voia să-l evite pe Irod Antipa, care îl ţinea sub supraveghere prin oamenii săi.

Spre deosebire de Matei şi de Marcu, Luca nu descrie arătarea Sfântului Ioan Botezătorul ca pe cea a lui Ilie. Luca omite citarea din Mal 3, 1, până în Lc 7, 27, iar pe cea din Isaia 40, 3-5 o amplifică pentru a corespunde interesului său teologic: «toată făptura va vedea mântuirea lui Dumnezeu» (Lc 3, 6).

Spre deosebire de secta esenienilor de la Qumran, care căuta în pustiu desăvârşirea şi puritatea rituală prin intermediul studierii Torei şi prin respectarea cu stricteţe a poruncilor, pustiul în care s-a retras Sf. Ioan a devenit prilejul de a propovădui tuturor, fără deosebire, vestea cea bună.

Misiunea Sfântului Ioan constă, în primul rând, în «propovăduirea botezului pocăinţei spre iertarea păcatelor; ***kērýssōn báptisma metanoías eis áfesin hamartiōn***» (3, 3).

Sfântul Ioan s-a prezentat public ca un vestitor, ca un herald (***kēryx***) care proclama un mesaj dumnezeiesc. Kerygma Sfântului Ioan este sintetizată în cuvântul «***metánoia***, schimbarea minţii, pocăinţă». Sf. Ioan propovăduia necesitatea schimbării mentalităţii oamenilor, întoarcerea la Dumnezeu şi respectarea voinţei Lui. Poporul trăieşte în păcat, într-o stare potrivnică şi de neascultare, de aceea are nevoie de iertarea păcatelor. Însă împăcarea cu Dumnezeu

poate avea loc numai prin schimbarea mentalităţii şi prin pocăinţă. Pocăinţei, Sfântul Ioan îi asociază «botezul, afundarea în apă, ***báptisma***», un gest cu o valoare simbolică evidentă, propus poporului ca rit de purificare, semn al recunoaşterii nevoii de iertare şi al dorinţei de schimbare. Numai aşa poate fi pregătită venirea Domnului şi se poate avea parte de mântuire. Botezul predicat şi administrat de Sfântul Ioan (cf. Lc 3, 7,. 21) nu este încă botezul creştin «în numele lui Iisus Hristos». La rândul său, botezul lui Ioan se deosebea atât de botezul prozeliţilor, practicat în sinagogile iudaice, cât şi de îmbăierile rituale repetate, pe care le practicau esenienii din comunitatea de la Qumran. Botezul lui Ioan era administrat o singură dată, fără să mai fie repetat, de către Sfântul Ioan în persoană (sau de un ucenic al lui) şi avea un rol activ, fiind un botez cu o evidentă orientare eshatologică. Botezul lui Ioan trebuie înţeles în contextul activităţii sale de pregătire a oamenilor pentru venirea «Celui mai puternic» (3, 16). Un botez al pocăinţei, aşadar, «ca să-I gătească Domnului un popor pregătit» (Lc 1, 17), dar care nu oferea darul Duhului Sfânt şi nici iertarea păcatelor. Numai botezul în numele lui Iisus Hristos a adus într-adevăr iertarea păcatelor şi acordarea harului Duhului Sfânt. Botezul lui Ioan constituia un apel urgent la pocăinţă, o promisiune a mântuirii care se va realiza numai prin revărsarea Duhului Sfânt de către Dumnezeu, prin Iisus Hristos (Lc 3, 16).

Aspectul exterior al lui Ioan este emblematic prin simplitatea caracteristică unui prooroc. Potrivit textului din Mt 3, 4, Ioan «avea îmbrăcămintea lui din păr de cămilă, şi cingătoare de piele împrejurul mijlocului, iar hrana lui erau lăcuste şi miere sălbatică». Sfântul Luca nu se referă la stilul de viaţă ascetic al Sfântului Ioan Botezătorul (cf. Mc 1, 6; Mt 3, 4), însă pune accentul pe conţinutul propovăduirii sale.

Întemnițarea Sfântului Ioan

Activitatea Sfântului Ioan Botezătorul a avut ca efect imediat arestarea sa de către puterea politică, reprezentată de Irod Antipa. Evanghelistul Luca nu istorisește în detalii moartea Botezătorului, precum o fac Mc 6, 17 - 29 și Mt 14, 3 - 12. Sfântul Luca prezintă încheierea misiunii Sfântului Ioan Botezătorul ca pe un moment ce marchează, pe de o parte, sfârșitul perioadei de pregătire a omenirii pentru venirea lui Mesia, iar pe de alta, inaugurarea activității Sale publice.

Motivul uciderii Sfântului Ioan Botezătorul însă nu este, potrivit lui Iosif Flaviu[206], cel pe care ni-l dau Evangheliile (Mt 14, 3 ș.u; Mc 6, 17 ș.u.; Lc 3, 19), ci este de natură politică, și constă în teama regelui Irod Antipa că mulțimile adunate în jurul Sfântului Ioan s-ar fi putut răzvrăti împotriva lui. Cele două istorisiri, evanghelică și flaviană, nu se exclud în mod necesar, numai că fiecare prezintă propria perspectivă și interpretare. Potrivit relatărilor evanghelice, motivul condamnării Sfântului Ioan Botezătorul este unul moral: Irod Antipa a dispus aruncarea Sf. Ioan Botezătorul în temniță mai mult din cauza criticilor profetului la adresa vieții lui personale. Irod Antipa fusese căsătorit cu fiica lui Aretas al IV-lea, regele nabateilor[207], pe care o repudiase pentru a se căsători cu Irodiada, soția fratelui său vitreg, Filip. Căsătoria aceasta, potrivit legii mozaice, era nepermisă, deoarece fratele lui Irod era încă în viață (cf. Lev 18, 16; 20, 21). Cele două motivații, cea politică, potrivit lui Iosif Flaviu, și cea morală, potrivit evangheliștilor sinoptici, nu se opun una alteia, și este posibil ca fiecare dintre ele să aibă valoarea ei istorică[208].

206. Cf. FLAVIUS JOSEPHUS, *Antichitățile Iudaice*, XVIII, v, 1 - 2 (trad. Ion Acsan; București, 2001); Vezi și R. M. FERARU – C. JINGA, „Merele de Aur...", p. 184 - 185; cf. și R. PENNA, *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane* (Bologna, ²1986), p. 236 - 239.

207. Regele Aretas, despre care se vorbește în text, este același cu cel pe care-l menționează Sf. Pavel în 2 Cor 11, 32 în legătură cu fuga sa la Damasc, oraș care în vremea aceea, anii 30 d. Hr., se afla sub stăpânirea lui Aretas. Numele său corespunde cu Areta al IV-lea, regele nabateilor (cu capitala la Petra) din anul 9 î. Hr până în anul 40 d. Hr. Perioada domniei sale a fost cea mai înfloritoare pentru regatul și populația lui, potrivit mărturiilor care ne-au parvenit din inscripții și monede.

Iosif Flaviu ne-a transmis și locul unde a fost executat Sf. Ioan Botezătorul: în fortăreața *Machaerus*, care se află în Pereea, de-a lungul Iordanului, în apropierea locului în care Ioan boteza și la granița cu regatul nabateilor.

În Evanghelia Sfântului Luca, întemnițatul Ioan va fi elogiat de Mântuitorul Însuși pentru măreția sa (Lc 7, 18 - 35), însă fără nici o referire la martiriul său. Luca reproduce numai un cuvânt al lui Antipa: «lui Ioan eu i-am tăiat capul» (Lc 9, 9). Mormântul său era cinstit la Sebaste (în Samaria) în secolul al IV-lea. Ucenicii săi i-au înmormântat trupul și probabil că unii dintre ei L-au urmat pe Iisus (cf. Mt 14, 12). Este posibil ca după moartea profetului să se fi produs o ruptură în rândul ucenicilor săi. Comunitatea creștină primară s-a confruntat cu botezul practicat de ucenicii lui Ioan (FA 19, 1 - 7). Probabil că au fost mulți ucenici care i-au rămas credincioși și este posibil să regăsim influența lor în secta mandeilor, care există până azi în Irak.

În memoria Sfântului Ioan Înaintemergătorul și Botezătorul Domnului s-au instituit ordine cavalerești care există și azi: *Cavalerii ospitalieri* ai Sfântului Ioan din Ierusalim, întemeiat în 1099 și care în timpul Reformei s-a împărțit în *Cavalerii Ioaniți* (evanghelici) și *Cavalerii de Malta* (catolici). Activitatea acestor ordine cavalerești este una de asistență socială.

Iconografia i-a prezentat pe Sf. Ioan și pe Fecioara Maria alături de tronul lui Hristos, Judecătorul universal (icoana ***Deisis***).

208. A se vedea și S. MASON, *Josephus and the New Testament* (Hendrickson Publishers, Inc., 1992), (trad. ital., Torino, 2001), p. 169 – 183.

V. Naşterea Mântuitorului Iisus Hristos (Lc 2, 1 - 20)

Cel de al doilea tablou al dipticului naşterilor extraordinare cuprinde pericopa Lc 2, 1 - 21. Dacă în expunerea dedicată Sfântului Ioan Botezătorul, Evanghelistul Luca a accentuat mai mult episodul punerii numelui pruncului în momentul circumciziei (Lc 1, 59 ş.u.), în relatarea despre Iisus, Sfântul Luca pune mai mult în lumină evenimentul naşterii lui Iisus, iar circumcizia şi punerea numelui sunt numai menţionate (cf. v. 21). Scopul acestei naraţiuni nu este unul biografic, ci kerygmatic.[209] Iată de ce vestea păstorilor constituie punctul culminant al teologiei acestei secţiuni: deoarece ea reprezintă interpretarea evenimentului naşterii mântuitoare a lui Mesia. Cel ce Se naşte nu este numai un «prooroc» (cf. Lc 1, 76), ci este «Mântuitorul» şi «Hristos Domnul» (Lc 2, 11).

Din punct de vedere structural, textul se articulează după cum urmează:

vv. 1 - 5: Recensământul
vv. 6 - 7: Naşterea lui Mesia davidic într-o iesle la Betleem
vv. 8 - 14: Revelaţia făcută păstorilor
vv. 15 - 20: Vizita păstorilor

Recensământul (vv. 1 - 5)

2:1 În zilele acelea
a ieşit poruncă de la Cezarul August
să se înscrie toată lumea.
2:2 Această înscriere s-a făcut întâi
pe când Quirinius ocârmuia Siria.
2:3 Şi se duceau toţi să se înscrie, fiecare în cetatea sa.
2:4 Şi s-a suit şi Iosif din Galileea, din cetatea Nazaret,

209. Cf. A. POPPI, „Sinossi...", p. 301.

în Iudeea, în cetatea lui David, care se numeşte Betleem,
pentru că el era din casa şi din neamul lui David,
2:5 Ca să se înscrie împreună cu Maria, cea logodită cu el,
care era însărcinată.

Naşterea lui Mesia davidic într-o iesle la Betleem (vv. 6 - 7)

2:6 Dar pe când erau ei acolo,
s-au împlinit zilele ca ea să nască.
2:7 Şi a născut pe Fiul său, Cel Unul-Născut,
şi L-a înfăşat
şi L-a culcat în iesle,
căci nu mai era loc de găzduire pentru ei.

Revelaţia făcută păstorilor (vv. 8 - 14)

2:8 Şi în ţinutul acela erau păstori,
stând pe câmp şi făcând de strajă noaptea împrejurul turmei lor.
2:9 Şi, iată, îngerul Domnului a stătut lângă ei
şi slava Domnului a strălucit împrejurul lor,
şi ei s-au înfricoşat cu frică mare.
2:10 Dar îngerul le-a zis:
Nu vă temeţi.
Căci, iată, vă binevestesc vouă bucurie mare,
care va fi pentru tot poporul.
2:11 Că vi S-a născut azi Mântuitor,
Care este Hristos Domnul,
în cetatea lui David.
2:12 Şi acesta va fi semnul:
Veţi găsi un Prunc înfăşat, culcat în iesle.
2:13 Şi deodată s-a văzut, împreună cu îngerul, mulţime de oaste cerească
lăudând pe Dumnezeu şi zicând:
2:14 Slavă lui Dumnezeu întru cei de sus şi pe pământ pace,
între oameni bunăvoire!

Vizita păstorilor (vv. 15 - 20)

2:15 Iar după ce îngerii au plecat de la ei la cer,
păstorii vorbeau unii către alții:
Să mergem dar până la Betleem,
să vedem cuvântul acesta ce s-a făcut
și pe care Domnul ni l-a făcut cunoscut.
2:16 Și grăbindu-se,
au venit și au aflat pe Maria și pe Iosif și pe Prunc culcat în iesle.
2:17 Și văzându-L,
au vestit cuvântul grăit lor despre acest Copil.
2:18 Și toți câți auzeau se mirau de cele spuse lor de către păstori.
2:19 Iar Maria păstra toate aceste cuvinte,
punându-le în inima sa.
2:20 Și s-au întors păstorii,
slăvind
și lăudând pe Dumnezeu
pentru toate câte auziseră și văzuseră
precum li se spusese.

Recensământul lui Quirinius (Lc 2, 1 - 5)

Naşterea Mântuitorului este prezentată în contextul politic al Imperiului roman (cf. v. 1 ***oikoumēnē*** «toată lumea locuită»): în timpul domniei împăratului Octavian Augustus (27 î. Hr. - 14 d. Hr.), cu prilejul unui recensământ (***apografē***) organizat de Publius Sulpicius Quirinius, când acesta îndeplinea funcția de guvernator al provinciei imperiale Siria.

Este mult discutată veridicitatea istorică a informației oferite de Sfântul Luca în legătură cu existența unui recensământ în Palestina în anul 6 î. Hr., când probabil că S-a născut Mântuitorul, în timpul domniei lui Irod cel Mare (mort în anul 4. î. Hr.). Este cunoscut faptul că împăratul

Augustus a poruncit efectuarea a trei recensăminte, dintre care unul s-a încheiat în anul 7 î. Hr. Este posibil ca acesta să fi fost extins și asupra Palestinei, guvernate atunci de Irod cel Mare, care era un rege vasal Imperiului roman. În anul 7. î. Hr., concomitent cu acest recensământ, Irod a impus supușilor săi un jurământ de fidelitate față de împăratul Augustus.

Recensământul este confirmat de o inscripție descoperită la Beirut și cunoscută azi ca ***Lapis Venetus***, inscripție ce vorbește de censul efectuat în cetatea Apamea de pe Orontes (Siria), unde au fost înregistrate 117 000 de persoane. Inscripția vorbește și de Quirinius ca legat al Cezarului în Siria[210]. Activitatea lui Quirinius (fost *consul ordinarius*, în 12 î. Hr., și *legatus Augusti pro praetore*, 6 - 12 d. Hr.) este consemnată și de Iosif Flaviu[211]. Totuși, unicul recensământ care, potrivit izvoarelor literare, s-a desfășurat sub Quirinius, „guvernatorul Siriei", este datat în anul 6 d. Hr. Acum Quirinius a fost însărcinat să efectueze un recensământ în Iudeea, după depunerea lui Arhelau, fiul lui Irod cel Mare. Cu prilejul acestui recensământ a izbucnit revolta lui Iuda Galileeanul (cf. și FA 5, 37) împotriva impozitelor și s-a născut mișcarea zelotă. Inscripția găsită în Italia, la Tivoli lângă Roma, cunoscută sub numele de ***Lapis Tiburtinus***[212], vorbește de un legat al lui Augustus, care a obținut pentru a doua oară postul de guvernator al Siriei. Să fie oare același Quirinius? Potrivit acestei ipoteze, inscripția *Lapis Venetus* ar trebui să se refere la un al doilea mandat al lui Quirinius ca procurator al Siriei, deoarece adverbul «*iterum*», prezent în inscripția *Lapis Tiburtinus*, s-ar referi la primul mandat.

210. Cf. R. PENNA, „L'ambiente storico-culturale...", p. 230 - 236; vezi discuția și în. I. H. MARSHALL, „The Gospel...", p. 98 - 104.
211. Cf. *Antichitățile iudaice*, XVIII, i, 1.
212. Cf. R. PENNA, „L'ambiente storico-culturale...", p. 231.

Problema însă nu este rezolvată, deoarece inscripția *Lapis Tiburtinus* este incompletă (acefală): lipsește tocmai numele procuratorului la care se referă. Unii cercetători presupun că inscripția *Lapis Venetus* se referă la cel de al doilea mandat al lui Quirinius, din perioada despre care vorbește Iosif Flaviu, și că expresia «*iterum Syriam et Phoenicen optinuit*» din inscripția *Lapis Tiburtinus* s-ar referi la mandatul precedent al lui Quirinius, care corespunde perioadei în care S-a născut Iisus. Textul Sfântului Luca s-ar referi deci la acest prim mandat. Nu este imposibil ca Publius Quirinius să fi poruncit un recensământ în calitate de delegat special al împăratului, deși între anii 8 - 6 î. Hr. legat al Siriei a fost Sentius Saturninus. Apologetul Tertulian (160-220 d. Hr.) îi atribuie lui S. Saturninus recensământul menționat de Luca, recensământ care probabil că fusese impus de Quirinius.

Potrivit datelor de care dispunem azi, recensămintele în provinciile imperiale erau organizate în două etape[213]: 1. ***apografē***, adică înscrierea și înregistrarea stării personale; corelată cu această operație era înscrierea în registrele fiscale publice și reperarea proprietăților funciare. 2. ***apotimesis***, adică evaluarea efectivă a patrimoniului și determinarea valorii nominale a impozitului. Cele două măsuri administrative erau distincte. Stabilirea impozitului avea loc numai după ce erau înscriși contribuabilii.

Cronologia lui Iosif Flaviu este exactă și de aceea se poate considera că recensământul s-a încheiat în anul 6 d. Hr. cu ***apotimesis***. Este posibil să conciliem datele oferite de istoricul evreu și cele oferite de Sfântul Luca dacă presupunem că Sfântul Luca nu face distincție între ***apografē*** și ***apotimesis***. De aceea, potrivit Evanghelistului Luca, recensământul a început cu ***apografē***, în timpul misiunii extraordinare a lui Quirinius în Siria, anul 8 î. Hr. Sfântul Luca indică această înscriere ca fiind «întâi; ***prōtē***», referindu-se astfel la prima parte a recensământului. Această teză este confirmată și de către Tertulian, care-l citează pe legatul Saturninus, guvernatorul oficial al Siriei între 8-6 î. Hr. Cea de a doua parte a recensământului, ***apotimesis***, s-a prelungit până în anul 6. d. Hr.

213. Cf. A. REHN, «***Censimento***», în „Grande Enciclopedia... ", vol. I, p. 285 - 286.

Au fost, așadar, două recensăminte. Primul a avut loc în anul 8 î. Hr., cel de al doilea, așa cum prevedea legea, după 14 ani, în anul 6 d. Hr. Astfel se pot concilia informațiile lui Iosif Flaviu cu cele ale Sfântului Luca. Evanghelistul desemnează recensământul din capitolul 2 ca fiind «primul», în sensul că până în acea perioadă nu mai fusese efectuat nici un altul în Palestina. În FA 5, 37 el citează pe cel din anul 6 d. Hr., după cum este descris și de Iosif Flaviu.

Quirinius, așa cum este demonstrat și de arheologie, a fost de două ori în Siria, fie în calitate de guvernator, în ambele cazuri, fie într-o misiune extraordinară, o dată.

Aceste date aproximative, oferite de Sfântul Luca, de fapt ne arată că intenția sa nu a fost aceea de a data nașterea Mântuitorului Hristos, ci de a o insera în contextul istoriei universale. El nu urmează canoanele stricte ale istoriografiei, ci pe cele ale istoriei mântuirii, bazate pe binomul făgăduință / împlinire (cf. Lc 1, 1-4)[214]. Nașterea lui Mesia nu răspunde numai așteptărilor poporului Israel , ci și ale întregii umanități.

214. Cf. R. J. KARRIS, „The Gospel According to Luke", în R. E. BROWN – J. A. FITZMYER – R. E. MURPHY (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary* (Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1990), 43: 29.

Imperiul roman din timpul lui Augustus constituie *epoca de aur a istoriei romane*, și așa a fost considerat în secolul I d. Hr. Pacea romană (*Pax romana*) domnea în toate ținuturile imperiului, iar de beneficiile ei se bucura «toată lumea locuită, ***oikoumēnē***», identificată cu lumea civilizată a imperiului. Când Sfântul Luca a scris Evanghelia sa, la aproximativ 70 de ani după moartea lui Augustus, cultul imperial și calendarul asiatic, în care noul an începea cu ziua de naștere a lui Augustus (23 septembrie), conservau vie memoria primului împărat ca binefăcător al lumii întregi[215].

Sfântul Luca stabilește un contrast subtil[216] între acest împărat roman (27 î. Hr. - 14 d. Hr.), despre care se spunea că ar fi fost instauratorul păcii, și Iisus, Mesia Mântuitorul (cf. Lc 2, 11), Domnul păcii (cf. Is 9, 5-6; Rm 15, 33; 1 Tes 5, 23; Evr 13, 20), El însuși fiind pacea noastră (cf. Ef 2, 17; Lc 2, 14).

Chiar și menționarea recensământului (ignorat de Sf. Matei) își are importanța lui: el constituie un prilej providențial pentru părinții după trup ai Mântuitorului de a merge la Betleem, pentru a se împlini profeția din Miheia 5, 2 (LXX): «Și tu, Betleeme, casa Efratei...», deși această profeție despre locul în care Se va naște Mesia nu este citată de Luca (cf. Mt 2, 5 - 6).

Potrivit Noului Testament, dreptul Iosif era teslar, dulgher (Mt 13, 55). Cuvântul din textul originar, tradus *ad litteram*, înseamnă «constructor edilitar, mic antreprenor de case; cf. gr. ***tekton***». Iosif construia case din lut și din piatră; modifica și ajusta grotele naturale ca să poată fi locuite. Termenul de teslar, dulgher, provine din evul mediu, deoarece în acea perioadă casele se construiau cu mult lemn.

215. Cf. R. J. KARRIS, „The Gospel According to Luke", 43: 29.

216. Pentru o comparație între cei doi vezi și G. MAIER, *Evanghelia după Luca. Comentariu biblic* vol. 4 -5 (Ed. Lumina lumii, 1999), p. 76 - 77.

Cetatea de origine a Dreptului Iosif, Betleemul, era vestită ca cetate de constructori și dăltuitori în piatră, care erau chemați în toate regiunile. Cei necăsătoriți obișnuiau să stea perioade lungi de timp în alte regiuni ale Palestinei. Se poate astfel explica de ce Iosif din Betleem s-a mutat în Nazaret din motive de lucru[217]. Aici, la Nazaret, trăia și se logodise deja cu Maria, iar în timpul recensământului a trebuit să se reîntoarcă în cetatea sa natală pentru a se înscrie în registrul de taxe și, deși Maria era însărcinată, a trebuit să parcurgă tot drumul din Nazaret până în Betleem.

Cu siguranță, sunt motivații de ordin teologic care l-au determinat pe Evanghelist să încadreze într-un mod atât de solemn nașterea Mântuitorului. Convingerea Sfântului Luca este că Dumnezeu Se folosește de împărați, de guvernatori, de legi omenești pentru a împlini făgăduințele Sale mântuitoare. «Pentru cine privește lucrurile mai de aproape, întâmplările acestea sunt semnul unei taine: trebuia ca și Hristos să fie numărat în acest recensământ al lumii, pentru că și El voia să fie înscris la un loc cu toți ceilalți, pentru ca să sfințească pe toți oamenii și să fie pomenit în registre împreună cu toată lumea, pentru a oferi lumii trăirea în comuniune cu El. Iar după această numărătoare, Iisus voia să numere împreună cu El pe toți oamenii, înscriind în „cartea vieții"pe toți cei care au crezut în El, înscriindu-i în ceruri»[218]. «În zilele împăratului care a poruncit ca oamenii să se înscrie în listele pentru dări [Lc 2, 1;

217. Nazaret se află la numai 6 km depărtare de cetatea Seforis, care în anul 4. î. Hr. a fost distrusă în totalitate de către legatul Quintilianus Varus. Irod Antipa (4 î. Hr. - 39 d. Hr.) a reconstruit-o ca prima sa capitală a Galileii, înainte de a întemeia orașul Tiberiada în anul 19 d. Hr. Atât Dreptul Iosif, cât și Iisus ca ***tekton*** au lucrat și au trăit în mediul de iradiere al acestei cetăți elenistice. Este posibil ca Dreptul Iosif să fi luat parte la lucrările de construcție a cetății Seforis.

218. ORIGEN, „Din Omiliile la Evanghelia după Luca ...", p. 101.

FA 5, 37], S-a pogorât și Mântuitorul și i-a înscris pe oameni în Cartea Vieții [Flp 4, 3; Ap 13, 8]. El i-a înscris, și ei L-au înscris: El ne-a înscris în înălțime, și ei L-au înscris pe pământ. Laudă numelui Său!»[219].

Încă de la început, așadar, Sfântul Luca ține să lege istoria Mântuitorului Hristos de istoria umanității. Lumea a fost creată prin El, El este Stăpânul lumii, izvorul păcii adevărate, prefigurate de *pax romana*, instaurată de Augustus.

Nașterea lui Iisus (Lc 2, 6 - 7)

Sfântul Luca reafirmă descendența davidică a Dreptului Iosif (cf. 1, 27), care împreună cu nașterea la Betleem constituiau o dovadă a mesianității lui Iisus. Înainte de a întreprinde această călătorie, el era logodit deja cu Maria (***emnesteuménē autō***), care era însărcinată (v. 5). Ne scapă motivele pentru care și Maria a trebuit să facă această călătorie. Textul nu ne spune nimic. «Când s-au împlinit zilele ca ea să nască» (v. 6), Maria a născut pe Fiul său Cel Unul-Născut de Dumnezeu (***prōtotókos***), potrivit contextului hristologic din 1, 5 - 2, 52 (cf. și Col 1, 15, 18; Evr 1, 6; Apoc 1, 5).

«Laudă Celui ce S-a făcut pământesc, fiind prin firea Sa ceresc. În iubirea Lui S-a făcut Întâi-Născut al Mariei [Lc 2, 7], fiind Întâiul-Născut al lui Dumnezeu [Evr 1, 6]. S-a făcut după nume fiu al lui Iosif, fiind Fiu al Celui Preaînalt. S-a făcut om după voia Lui, fiind prin firea Sa Dumnezeu. Binecuvântată fie voia și firea Ta! Binecuvântată fie Slava Ta care S-a îmbrăcat în chipul nostru! Ziua nașterii Tale ne-a făcut un dar cum Tatăl Tău nu are un al doilea. Nu un serafim a trimis El la noi, nici un heruvim s-a pogorât la noi. N-au venit veghetori [îngeri] slujitori, a venit Întâiul-Născut, Căruia Îi slujesc aceștia. Cine ar putea mulțumi îndeajuns Măreției nemăsurate care zace într-o iesle disprețuită! Binecuvântat fie Cel care ne-a dat toate cele ale Sale!»[220].

Titlul de Unul-Născut nu implică faptul că Maria ar mai fi avut și alți fii, nu înseamnă aici primul născut între frați trupești, ci primul și ultimul[221]. Sfântul Chiril al Alexandriei, în *Comentariul la Luca*, face una din cele mai pertinente argumentări în legătură cu însemnătatea biblică și teologică a expresiilor ***prōtotókos*** și ***monogenés***. În legătură cu expresia „primul născut" Scriptura folosește expresia aceasta ca în textele: «„Eu sunt Dumnezeu primul și ca Mine nu este altul" (Is 44, 6). Expresia „primul născut" arată că Fecioara a născut nu un simplu om, ci pe Fiul din Tatăl. David însuși vorbește despre acest Fiu prim - născut, când zice: „Eu voi așeza pe întâiul-născut acela mai presus de regii pământului" (Ps 88, 27). La fel zice și Sfântul Pavel: „Când va aduce pe primul născut în lume, zice: Toți îngerii lui Dumnezeu să I se închine" (Evr 1, 6). Acest născut a intrat în lume prin întrupare și, deși dumnezeiește, era Unul-Născut, făcându-se fratele nostru, El a fost numit primul născut. Făcându-se început al înfierii oamenilor și pregătindu-ne și pe noi ca să fim fiii lui Dumnezeu, El a fost primul născut, adică primul născut din cer pentru frații Săi oamenii, pe care întruparea și misiunea Sa i-au făcut fii ai lui Dumnezeu. Primul născut este numit potrivit iconomiei. După Dumnezeu, ca Dumnezeu, Iisus era Unul-Născut, ca Logos din Tatăl; neavând frați după fire, El nu apare într-o enumerare cu alții, pentru că era unicul și singurul Fiu al lui Dumnezeu, deoființă cu Tatăl. E numit primul născut din cauza pogorământului, *sincatabazei* Sale față de creaturi. Când e numit Unul-Născut, are numele acesta în

219. SFÂNTUL EFREM SIRUL, „Imnele Nașterii ...", p. 86.

220. SFÂNTUL EFREM SIRUL, „Imnele Nașterii ...", p. 108 - 109.

221. Cf. Pr. Prof. I. G. COMAN, „Și Cuvântul trup S-a făcut...", p. 338.

chip absolut, pentru că nu include nici o cauză care să-I dea atributul de Unul-Născut, întrucât El e Unul-Născut din sânul Tatălui. Când Scriptura Îl numește primul născut, ea adaugă totdeauna față de cine e primul-născut, precum și cauza pentru care are acest atribut. Scriptura Îi dă numele de prim-născut între mulți frați (Rm 8, 29) și prim-născut dintre morți (Col 1, 18). E prim-născut între mulți frați, pentru că S-a făcut asemenea nouă în toate, afară de păcat. E numit prim-născut dintre morți, pentru că El cel dintâi Și-a înviat trupul spre nestricăciune. El e prim-născut, din cauza noastră numindu-se prim născut dintre cei creați, prin El se mântuiesc toți cei care sunt de aceeași condiție cu El. Dacă în mod necesar El trebuie să fie primul-născut, urmează că trebuie să persiste și cei față de care El este primul-născut. Primul-născut are același înțeles și când calificativul e aplicat lui Iisus ca Fiul lui Dumnezeu și când îi e aplicat ca Fiul Mariei, adică unul. Dacă primul-născut din Dumnezeu e primul între mai mulți născuți, atunci și primul-născut din Fecioara Maria e primul născut dintre mai mulți născuți. Dar noi știm că e unul singur la Dumnezeu și unul singur și la Maria. Potrivit principiului că lucrurile prime sunt cauzele lucrurilor secunde, Fiul lui Dumnezeu e cauza înfierii oamenilor și în această calitate El poate pe drept fi numit primul născut, nu ca primul între oameni, ci ca prima cauză a denumirii de Fiu. După cum cuvintele Tatălui spuse despre Sine: „Eu sunt primul și Eu ultimul" (Is 44, 6) nu ne obligă să-L credem legat prin rudenie cu alții după El, tot așa când se zice că Fiul este primul din creațiune sau primul născut înainte de întreaga creațiune, nu înseamnă că El este o creatură»[222]. Urmând

222. SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentar la Luca*, (PG, 72), col. 485 BCD și 488 ABC, *apud* Pr. Prof. I. G. COMAN, „Și Cuvântul trup S-a făcut...", p. 338 - 340.

argumentarea exegezei patristice, Biserica Ortodoxă a respins totdeauna sensul pe care exegeza protestantă îl dă expresiei ***prōtotókos***, adică faptul că Iisus ar fi avut mai mulți frați după trup.

Chiar dacă este înțeles și ca Primul Născut, acest fapt nu se referă numai la privilegiile legale, ci și la datoriile prevăzute de Legea mozaică, mai ales la cele cu privire la răscumpărarea sa (cf. Ieș 13, 2, 11-16). Pe lângă evocarea răscumpărării primului născut potrivit Legii, termenul pregătește episodul prezentării Pruncului la templu (cf. 2, 22 ș.u.). Celelalte particularități, înfășatul Pruncului, așezarea în iesle, pregătesc vestirea păstorilor (v. 12), însă sugerează și grija maternă a Mariei, care naște în condiții umile. Pruncul Iisus este culcat în iesle (***fátnē***) pentru că nu mai era loc de găzduire (***katályma***) pentru ei (cf. v. 7). Termenul ***katályma*** se întâlnește și în descrierea Cinei celei de Taină și desemnează camera de oaspeți de la etajul superior al unui imobil (cf. Lc 22, 11). Din punct de vedere etimologic, termenul indică locul unde un călător deshăma calul sau alte animale de povară pentru a lăsa bagajele și a rămâne peste noapte. Este vorba, probabil, de un caravanserai. Însă este improbabil ca o așezare atât de modestă ca Betleemul să fi avut un caravanserai. Probabil că prin termenul ***katályma***, Evanghelistul se referă la o cameră mai mare a unei case de oaspeți sau a unui han, unde nu mai aflaseră loc și pentru ei. De aceea a trebuit ca Maria și Iosif să se mulțumească să găsească loc într-o grotă din apropierea casei de oaspeți, care era folosită de obicei fie pentru locuit, fie pentru adăpostit animalele domestice. Astfel de grote naturale care erau adaptate și folosite pentru locuit stau mărturie vie până astăzi în apropierea Betleemului.

Textul nu vorbește de prezența animalelor. Boul și asinul au fost introduse mai târziu de tradiție (Sf. Iustin),

făcând aluzie la textul din Isaia 1, 3: «Boul își cunoaște stăpânul și asinul ieslea domnului său, dar Israel nu Mă cunoaște; poporul Meu nu Mă pricepe». Nu se spune în text nici că Iisus S-a născut iarna.

Pentru a crea și pentru a sublinia importanța valorii simbolice pe care o acordă ieslei, amintite de trei ori în text (Lc 2, 7, 12, 16), Sfântul Luca spune că nu mai era loc de găzduire pentru ei. Deși S-a născut în circumstanțe umile, neprimit cu ospitalitate de oameni, Iisus este El Însuși Cel care, înainte de a-Și da viața pentru a răscumpăra lumea din păcat, într-o ***katályma*** (cf. Lc 22, 11), va institui Sfânta Euharistie, prin care să rămână veșnic prezent în lume, iar ucenicii să-I perpetueze memoria.

Revelația făcută păstorilor (Lc 2, 8 - 14)

Scena revelării lui Dumnezeu se desfășoară în preajma Betleemului în timpul nopții. De ce tocmai păstorii sunt beneficiarii unei astfel de revelații dumnezeiești ? Există, cu siguranță, o legătură tradițională între localitatea Betleem și tema păstorului: David, care se născuse la Betleem, era purtătorul făgăduinței mesianice, iar înainte de a deveni rege, a fost păstor (cf. 1 Rg 16, 11; 17, 15). Chiar dacă în literatura talmudică de mai târziu păstorii aveau o proastă reputație, rolul lor în Evanghelia Sfântului Luca este acela de a evidenția mesianitatea lui Iisus. «Nu le-a binevestit cărturarilor și fariseilor bucuria aceasta, pentru că nu i-ar fi dat crezare, vicleni și pierzători fiind, ci unor păstori fără de viclenie și răutate care râvneau vechii petreceri a patriarhilor. Și întrucât Păstor al poporului avea să fie, unor păstori li se face cunoscut în primul și în primul rând. Se mai arată și un alt lucru: că păstorii oilor cuvântătoare primesc înaintea celorlalți descoperirea tainelor dumnezeiești»[223].

223. EFTHIMIE ZIGABEN, „Tâlcuire...", p. 36.

În timp ce stăteau de strajă noaptea la turmele care se aflau pe câmp, ei sunt destinatarii unei revelații. Adnotarea pare să excludă perioada iernii, deoarece în acest anotimp nu era posibil ca turmele să stea pe câmp în timpul nopții. Noaptea probabil că are și un sens teologic, referindu-se la un text din Cartea înțelepciunii lui Solomon: *«Căci, pe când lina tăcere stăpânea peste toate și noaptea cu repedea ei curgere ajunsese la calea jumătate, Cuvântul Tău cel atotputernic a purces din înaltul cer și din scaunele împărătești, ca un cumplit războinic, în mijlocul acelui pământ hotărât pieirii...»* (Sol 18, 14-15).

Revelația propriu-zisă (vv. 9-12) conține multe elemente care amintesc vestea adusă de îngerul Gavriil lui Zaharia și Fecioarei Maria; lipsește numai reacția umană[224]. Lumina strălucitoare (***dóxa***; cf. Ieș 16, 7, 10; Iez 1, 28 etc.) constituie manifestarea prezenței lui Dumnezeu Însuși, Care, prin intermediul unui înger (***anghelos***), comunică păstorilor mesajul Său. Nașterea lui Iisus este o «veste bună, cf. ***euanghelízomai***», aducătoare de mare bucurie (***harà megálē***), deoarece prin ea încep să se împlinească făgăduințele mântuitoare ale lui Dumnezeu. Beneficiarii acestei mari bucurii nu sunt numai păstorii, ci «tot poporul» (***laòs***), adică viitoarea comunitate întemeiată de Hristos Înviat.

Versetul 11 constituie centrul doctrinar al acestui episod, având însemnătate hristologică. Nașterea Mântuitorului constituie un eveniment transcendent, pe care numai

224. Sfântul Luca urmează în parte structura istorisirii celor două vestiri:
- prezentarea personajelor;
- arătarea îngerului;
- teama ca reacție a omului;
- comunicarea mesajului;
- semnul dat;
- plecarea îngerului.

un înger al lui Dumnezeu îl poate revela oamenilor. Îngerul vestește păstorilor că bucuria mesianică este deja în act, deoarece azi (***sēmeron***) mântuirea a început să se realizeze prin nașterea lui Mesia. Sfântul Luca anticipează această zi (***sēmeron***), pe care o reafirmă la începutul slujirii publice a lui Iisus (în sinagoga din Nazaret, Lc 4, 21), în momentul convertirii lui Zaheu (Lc 19, 9) și a tâlharului pocăit (Lc 23, 43). Mântuirea împărăției irupe în lume prin nașterea lui Iisus, Căruia îngerul Îi atribuie trei titluri postpascale: ***Mântuitorul, Hristosul, Domnul***. Probabil că sunt reinterpretarea creștină a textului din Isaia 9, 5, care-L desemnează pe Iisus ca fiind izvorul adevăratei păci mesianice. Aceste trei titluri constituie, de fapt, trei mărturisiri de credință pascală ale Bisericii; ultimele două sunt specifice Bisericii din mediul iudaic, iar primul este caracteristic Bisericii din mediul păgân, pentru a se opune cultului imperial care-l prezenta pe Cezarul Augustus ca pe un mântuitor. Păstorilor le este revelat esențialul kerygmei Bisericii propovăduite după Înviere de Sfinții Apostoli Petru (FA 2, 36) și Pavel (FA 13, 33). «Glasuri cerești Te-au vestit pământenilor [Lc 2, 13]. Urechi pământești Te-au băut în cuvintele vestirii celei bune, Noule Izvor, pe care cei cerești l-au deschis pentru cei pământești care însetau după viață, și n-o puteau gusta; Izvorule, din care n-a putut gusta Adam, din care a făcut să țâșnească douăsprezece izvoare cuvântătoare [Apostolii], și viața a umplut pământul!»[225].

Semnul (***sēmeion***) dat păstorilor este Pruncul «înfășat» și culcat în iesle (cf. și Lc 2, 7). Acest Prunc este Mântuitorul și Domnul, titluri care-I vor fi atribuite și după Învierea din morți. Pruncul nu este prezentat învăluit de nici un semn exterior al slavei dumnezeiești.

225. SFÂNTUL EFREM SIRUL, „Imnele Nașterii ...", p. 27.

«Iată, Betleeme! Regele David s-a îmbrăcat în veșmânt din țesătură scumpă. Iar Domnul lui David și Fiul lui David Și-a ascuns slava în scutece. Scutecele Sale au dat oamenilor veșmântul slavei»[226].

Tradiția creștină însă a vrut să sublinieze paralelismul care există între textul din Lc 2, 7, 12 și Lc 23, 53. Pe de o parte, Fecioara Maria așază Pruncul înfășat într-o iesle, iar pe de alta, Iosif din Arimateea, care a înfășurat trupul lui Iisus în giulgiu de in și l-a pus într-un mormânt săpat în piatră. Iconografii nu au greșit când au reprezentat leagănul lui Iisus sub forma unui mormânt. Această reprezentare se referă la faptul că Mesia, Care S-a întrupat ca om, Și-a asumat condiția omenească până la capăt, adică până la moarte. Este un semn departe de orice triumfalism imperial sau mesianism pământesc.

Împreună cu îngerul care aduce vestea păstorilor, se unește deodată «mulțime de oaste cerească», v. 13. În timp ce îngerul face cunoscută identitatea Pruncului, corul îngeresc atrage atenția asupra răsunetului universal al nașterii lui Hristos. Ei laudă pe Dumnezeu (***ainoúntōn tón Theón***) pentru nașterea lui Mesia. Din această oaste cerească fac parte în primul rând îngerii fiecărui neam, care primesc cu mare bucurie întruparea Mântuitorului. Nașterea Mântuitorului nu-i putea lăsa indiferenți, de aceea coboară să vestească dimensiunea cosmică (cerul și pământul) a întrupării și răscumpărării lui Hristos. «În ziua aceea îngerii și arhanghelii s-au pogorât să cânte cântare de laudă nouă pe pământ. În taină ei coboară și astăzi, veselindu-se cu cei ce priveghează. Atunci când și-au cântat această laudă a lor întâia oară, lumea era plină de blestemății. Binecuvântată fie nașterea prin care astăzi lumea răsună de imne de laudă!»[227].

226. SFÂNTUL EFREM SIRUL, „Imnele Nașterii ...", p. 50.
227. SFÂNTUL EFREM SIRUL, „Imnele Nașterii ...", p. 97.

Imnul angelic este alcătuit din două stihuri paralele :

«Slavă lui Dumnezeu întru cei de sus //
pe pământ pace, între oameni bunăvoire!» (v. 14).

Îngerii aduc «slavă» lui Dumnezeu (cf. Ps 28, 2; Is 42, 12) în sensul că recunosc și laudă bunătatea și puterea Sa, care s-au manifestat prin nașterea lui Hristos. Expresia «întru cei de sus» se referă la locuirea lui Dumnezeu dincolo de toate cerurile, acolo unde îngerii înconjoară tronul lui Dumnezeu (cf. Ps 148).

Cel de al doilea stih al imnului se referă la «oamenii pe care Dumnezeu îi iubește, ***anthrōpois eudokías***: oamenii [obiect al] bunăvoinței [dumnezeiești]». Dumnezeiască, ***eudokía***, a fost înțeleasă de cele mai multe ori în sens antropologic și sinergic: pacea lui Dumnezeu va fi destinată oamenilor ale căror fapte sunt după voia Lui. Genitivul ***eudokías*** poate fi interpretat în sens antropologic, însă nu trebuie înțeles ca o atitudine meritată, ci, mai degrabă trebuie înțeles faptul că Dumnezeu prin pacea Sa îi dăruiește omului capacitatea de a se deschide față de El[228].

În Sfântul Luca totuși, ***eudokía*** desemnează totdeauna voința dumnezeiască de a-l mântui pe om[229], se referă la hotărârea liberă a lui Dumnezeu. Această interpretare este confirmată de un text paralel din manuscrisele descoperite la Qumran, în care se întâlnește expresia «fiii bunăvoinței Sale» (1 QH 4, 32 - 33). Substantivul ebraic ***raṣon***, «bunăvoință, plăcere, bună dorință», este sinonimul grecescului ***eudokía***, așa cum l-a transpus versiunea Septuagintei.

Mesajul îngerilor se referă deci la darul păcii mesianice făcut de Dumnezeu tuturor oamenilor, «binevestind pacea prin Iisus Hristos» (cf. FA 10, 36). «Îngerii preamăresc pacea, care prin Hristos va împărăți pe pământ, acest loc de

228. Cf. R. MAHONEY, «**eudokía**», în *DENT* I, col. 1443.
229. Cf. F. BOVON, „L'Évangile...", p. 127.

bătălie pe care a căzut din înaltul cerului, ca să fie nimicită de Iisus Hristos, steaua cea strălucitoare (cf. Is 14, 12), care răsare de dimineață în zori»[230]. «Aceasta este pricina laudei: că și pe pământ s-a făcut pacea care domnește în cer, având pace de acum și oamenii cu Dumnezeu. Sau că și pe pământ S-a arătat Fiul lui Dumnezeu, Care e pacea lumii, că mijlocitor între Dumnezeu și oameni făcându-Se, pace a făcut între cele pământești și cele cerești, unind cele despărțite și împăcând cele aflate în război»[231].

Plecând de la concepția biblică a termenului ebraic ***šhalom/eirēnē*** și urmând pe linia profețiilor mesianice (cf. Is 9, 5 ș.u.; 52, 7), «pacea» pe care nașterea lui Iisus a introdus-o în lume se referă la plinătatea bunurilor și a mântuirii, a armoniei și a bunei-înțelegeri, a biruinței asupra suferinței, a păcatului și a morții înseși (cf. Lc 1, 79; 2, 29; 7, 50; 8, 48; 10, 5)[232]. Ea izvorăște, în cel mai înalt sens, din Învierea lui Hristos (cf. Lc 24, 36; FA 10, 36; Rm 5, 1 etc.). «Pace și împăcare, Care ai fost trimisă neamurilor; Rază veselitoare, Care ai venit la cei posomorâți; Aluat puternic, Care birui în liniște totul; Îndelung-răbdătorule, Care ai prins încetul cu încetul zidirea, fericit cel ce a primit în inima sa bucuria Ta și a uitat întru Tine durerea sa! Gurile veghetorilor [îngerilor] și ale celor ce veghează au strigat săltând: „Pace!". Vestea cea bună a veghetorilor, pe care au adus-o, a ajuns la cei ce veghează. Cine va dormi în noaptea aceasta care a trezit făptura? Căci ei au vestit „Pace" acolo unde domnea vrăjmășia. Binecuvântat fie Pruncul Care a împăcat prin tăcerea Lui Măreția [dumnezeiască] pe care o mâniaseră cei cuvântători»[233].

230. ORIGEN, *Din Comentariul la Evanghelia după Ioan* (PSB, 7; București, 1982), p. 161.
231. EFTHIMIE ZIGABEN, „Tâlcuire...", p. 37.
232. Cf. F. MOSETTO, „Lettura del Vangelo...", p. P. 75.
233. SFÂNTUL EFREM SIRUL, „Imnele Nașterii ...", p. 98.

Vizita păstorilor (Lc 2, 15 - 20)

În partea finală a episodului, Sfântul Luca înregistrează o reacție întreită a protagoniștilor față de acest eveniment al Nașterii Mântuitorului. În primul rând este reacția păstorilor care merg la Betleem să constate ceea ce le descoperise îngerul Domnului și, în același timp, să vestească ceea ce au văzut (vv. 15 - 17, 20). În al doilea rând, este înregistrată atitudinea oamenilor, care se minunau de cele auzite de la păstori (v. 18); iar în al treilea rând, Sfântul Luca consemnează atitudinea Fecioarei Maria care păstra toate aceste cuvinte, punându-le în inima sa (v. 19).

După încetarea anghelofaniei, păstorii se hotărăsc să meargă și să vadă «cuvântul acesta ce s-a făcut; ***tò rhēma toūto tò gegonòs***» (cf. v. 15). În versetele 15, 17 și 19 Evanghelistul folosește termenul ***rhēma***, care redă ebraicul ***dabar***: «cuvânt realizat, împlinit, fapt, eveniment», cf. Lc 1, 37 - 38; 2, 17, 19; FA 10, 37. Păstorii, plini de zel, «grăbindu-se, ***speúsantes***» (v. 16; cf. 1, 39), au ajuns la Betleem, unde i-au găsit pe Fecioara Maria și pe Dreptul Iosif, împreună cu Pruncul culcat în iesle, după cum îi încunoștințase îngerul (v. 12). «Au venit și I s-au închinat păstorii; cu toiegele lor L-au salutat spunând cuvintele proorocești: „Bucură-te, Mai-marele păstorilor! Toiagul lui Moise să mulțumească Toiagului Tău, Păstorule a toate!"»[234].

Evanghelistul nu ne oferă detalii pe care le consideră superflue: nu este explicat, spre exemplu, în ce fel păstorii au identificat casa în care se găsea familia cu Pruncul. După ce L-au văzut și au recunoscut că «acest Copil» (considerat prezent în fața lor) este Hristos Mântuitorul, au vestit evenimentul mântuitor și interpretarea sa dumnezeiască. Ei au făcut, așadar, experiența inițială a credinței, pe

234. SFÂNTUL EFREM SIRUL, „Imnele Nașterii ...", p. 57.

care acum o transmit tuturor: «Și toți câți auzeau se mirau de cele spuse lor de către păstori» (v. 19). Mirarea este totuși reacția inițială la contactul cu un eveniment dumnezeiesc. Mirarea (cf. Lc 1, 63; 2, 33) caracterizează iruperea Dumnezeirii în istoria omului, prin întruparea și activitatea Mântuitorului Hristos (vezi și Lc 4, 22; 8, 25, 56; 9, 43; 11, 14). Păstorii sunt primii martori ai veștii celei bune, ai Evangheliei. Asemenea îngerilor (vv. 13-14), păstorii «slăvesc și laudă pe Dumnezeu...» (v. 20).

În ceea ce privește reacția Fecioarei Maria, ea poate fi considerată o atitudine exemplară și profundă: «păstra toate aceste cuvinte, punându-le în inima sa» (v. 19 cf. și v. 51). Această reacție este caracterizată de Sfântul Luca prin două verbe: ***syntēréō***, «a păstra, a păzi», și ***symbállō***, «a pune împreună două părți, a uni, a evalua, a interpreta a medita». Fecioara Maria cugeta la toate evenimentele (cf. gr. ***rhēmata***), mai ales la Vestea cea Bună adusă de înger, și încerca să-i descifreze însemnătatea. Ea a devenit un model pentru toți credincioșii; deoarece nu a înțeles imediat care este planul lui Dumnezeu cu ea, de aceea trebuia mai întâi să-l înțeleagă și să-l interpreteze. ***Mariàm symbállousa en tē kardía autēs*** se referă la interpretarea clară și adevărată a intervenției dumnezeiești. Fecioara Maria, așadar, înțelege ceea ce a auzit și a văzut. «*Punându-le întru inima sa*, adică punându-le în sine cap la cap cu binevestirea cea de la început a lui Gavriil, și cu zămislirea cea fără de sămânță, și cu sarcina cea fără de durere, și cu nașterea cea fără de stricăciune, și dobândind încetul cu încetul mai desăvârșită încredințare»[235]. După cum verbul ***gnōrízō***, «a face cunoscut, a descoperi», din v. 15 nu se referă la o simplă transmitere de informații, ***symbállousa*** nu indică numai o simplă evaluare logică și intelectuală a faptelor. Fecioara Maria nu

235. EFTHIMIE ZIGABEN, „Tâlcuire...", p. 38.

interpretează numai cu mintea (***noûs***), ci cu toată voința și afectivitatea sa: în inima ei[236].

Versetul 19 are o mare însemnătate și pentru istoria tradiției care stă la baza relatării Sfântului Luca. Dacă narațiunile legate de copilăria lui Iisus sunt considerate mai mult decât o mărturisire de credință într-o formă narativă, în mod firesc este necesar să considerăm că la originea lor se află unul sau mai mulți purtători ai tradiției. Este foarte firesc, de aceea, să o considerăm pe Fecioara Maria ca fiind martorul cel mai important care a transmis Bisericii însemnătatea acestei istorii a Nașterii Mântuitorului Hristos[237].

VI. Circumcizia și prezentarea la templu a Pruncului Iisus (Lc 2, 21 - 40)

După cele două istorisiri paralele despre nașterea Sfântului Ioan Botezătorul și a Mântuitorului Hristos, autorul relatează două veniri ale lui Iisus la templul din Ierusalim. Prima se referă la aducerea și închinarea Pruncului de către părinții după trup, iar cea de a doua, la pelerinajul pascal la vârsta de 12 ani. Sfântul Luca își concentrează atenția numai asupra Mântuitorului, trecând în planul secund prezentarea Sfântului Ioan. Cititorul se reîntâlnește cu templul din Ierusalim, locul unde începe și se încheie Evanghelia a treia.

Sfântul Luca s-a inspirat, cu siguranță, din istorisirea prezentării lui Samuel (1 Rg 2, 18-21), când pruncul a fost dus de părinți la templul din Șilo, ca să fie consacrat slujirii lui Dumnezeu. Se pare că Sfântul Luca se referă și la profeția din Mal 3, 1-3 și Dan 9, 21-24. Maleahi proorocise intrarea Domnului în templu pentru a-l curăța de cultul nedemn săvârșit de leviți și pentru a înlocui jertfele de animale cu beteșug, șchioape și bolnave, cu jertfe curate, animale fără meteahnă, plăcute lui Dumnezeu, Care Își va fi manifestat măreția numelui Său printre neamurile păgâne (cf. Mal 1, 11-14). Și Daniel, în proorocia sa despre cele șaptezeci de săptămâni, va fi prezis ungerea «Sfântului - Sfinților»[238]. Iisus este prezentat la templu ca «Sfântul Sfinților», Care trebuia să vină la sfârșitul celor șaptezeci de săptămâni de ani (Dan 9, 24).

236. Cf. F. BOVON, „L'Évangile...", p. 129.
237. Cf. J. ERNST, *Luca. Un ritratto teologico* (Brescia, 1988), p. 227.

Structura textului poate fi considerată astfel:
vv. 21 - 24: Circumcizia, punerea numelui și închinarea Pruncului la templul din Ierusalim
vv. 25 - 38: Mărturia dreptului Simeon, imnul «Acum slobozește !» și mărturia Anei
vv. 39 - 40: Concluzie despre creșterea Pruncului, plin de înțelepciune, până la 12 ani

Circumcizia, punerea numelui și închinarea Pruncului la templul din Ierusalim (vv. 21 - 24)

2:21 Și când s-au împlinit opt zile, ca să-L taie împrejur,
I-au pus numele Iisus,
cum a fost numit de înger
mai înainte de a Se zămisli în pântece.
2:22 Și când s-au împlinit zilele curățirii lor,
după Legea lui Moise,
L-au adus pe Prunc la Ierusalim,
ca să-L pună înaintea Domnului,
2:23 Precum este scris în Legea Domnului,
ca orice întâi-născut de parte bărbătească să fie închinat Domnului,
2:24 Și ca să dea jertfă,
precum s-a zis în Legea Domnului,
o pereche de turturele sau doi pui de porumbel.

238. Cf. R. LAURENTIN, „I Vangeli dell'infanzia...", p. 92 - 97.

Mărturia dreptului Simeon, imnul «Acum slobozește !» și mărturia Anei (vv. 25 - 38)

2:25 Și iată, era un om în Ierusalim, cu numele Simeon;
și omul acesta era drept și temător de Dumnezeu, așteptând
mângâierea lui Israel,
și Duhul Sfânt era asupra lui.
2:26 Și lui i se vestise de către Duhul Sfânt
că nu va vedea moartea
până ce nu va vedea pe Hristosul Domnului.
2:27 Și din îndemnul Duhului a venit la templu;
și când părinții au adus înăuntru pe Pruncul Iisus,
ca să facă pentru El după obiceiul Legii,
2:28 El L-a primit în brațele sale
și a binecuvântat pe Dumnezeu
și a zis:
2:29 Acum, slobozește pe robul Tău, Stăpâne,
după cuvântul Tău, în pace,
2:30 Că ochii mei văzură mântuirea Ta,
2:31 Pe care ai gătit-o înaintea feței tuturor popoarelor,
2:32 Lumină spre descoperirea neamurilor
și slavă poporului Tău Israel.
2:33 Iar Iosif și mama Lui se mirau de ceea ce se vorbea
despre Prunc.
2:34 Și i-a binecuvântat Simeon
și a zis către Maria, mama Lui:
Iată,
Acesta este pus spre căderea
și spre ridicarea multora din Israel
și ca un semn care va stârni împotriviri,
2:35 Și prin sufletul tău va trece sabie,
ca să se descopere gândurile din multe inimi.
2:36 Și era și Ana proorocița, fiica lui Fanuel,
din seminția lui Așer,

ajunsă la adânci bătrâneți
și care trăise cu bărbatul ei șapte ani de la fecioria sa;
2:37 Și ea era văduvă, în vârstă de optzeci și patru de ani,
și nu se depărta de templu,
slujind noaptea și ziua în post și în rugăciuni.
2:38 Și venind și ea în acel ceas,
lăuda pe Dumnezeu
și vorbea despre Prunc tuturor
celor ce așteptau mântuire în Ierusalim.

Concluzie despre creșterea Pruncului, plin de înțelepciune, până la 12 ani (vv. 39 - 40)

2:39 După ce au săvârșit toate,
s-au întors în Galileea, în cetatea lor Nazaret.
2:40 Iar Copilul creștea și Se întărea cu duhul,
umplându-Se de înțelepciune,
și harul lui Dumnezeu era asupra Lui.

Circumcizia și prezentarea la templu (Lc 2, 21 - 24)

Circumcizia (v. 21) pecetluiește deplina apartenență a lui Iisus la descendența lui Avraam, ca semn al legământului dintre Dumnezeu și poporul Său (cf. 1, 59). «Numele» care este dat Pruncului cu acest prilej nu este altul decât cel indicat de înger în momentul Bunei-Vestiri (cf. 1, 31). El se referă la misiunea lui Iisus ca Mântuitor, după cum fusese descoperit păstorilor din Betleem de către înger (cf. 2, 11).

Sfântul Luca introduce un nou episod prin cuvintele: «Și când s-au împlinit zilele curățirii lor...» (v. 22). El menționează ritul «curățirii lor », deși Legea lui Moise (cf. Lev 12, 1 - 8), se referă numai la mamă, care după 40 de zile (7+33) de la nașterea unui băiat trebuia să se prezinte la templu pentru ritul de curățire. Potrivit Leviticului, sângele din timpul nașterii o făcea pe mamă să se afle într-o stare

de necurăție rituală. Între diferitele explicații care se pot da pluralului «lor», cea mai simplă constă în a considera că Sfântul Luca (fiind păgân convertit, cunoștea prea puțin ritualul iudaic) a asociat ritualului de curățire a Mariei gestul prezentării Fiului Iisus la templu[239]. Întâiul-născut de parte bărbătească (fie om sau animal) era închinat lui Dumnezeu (cf. Ieș 13, 11 ș. u.). Legea însă prevedea și răscumpărarea întâiului-născut (cf. Num 8, 14-16) prin plata a cinci sicli de argint (valoarea a douăzeci de zile lucrătoare). Sfântul Luca nu menționează această ultimă dispoziție a Legii (a răscumpărării); în schimb, introduce prezentarea lui Iisus la templu, rit pentru care în Vechiul Testament nu există dispoziții normative. În calitatea Sa de Fiu al lui Dumnezeu Întrupat, El nu este răscumpărat, deoarece El «Se va chema Sfântul lui Dumnezeu» (v. 23), după cum îngerul îi spusese Fecioarei Maria (1, 35). Relația dintre Pruncul Iisus și Dumnezeu-Tatăl este una filială, El este de o ființă cu Dumnezeu, Unul din Treime, și de aceea nu este răscumpărat. «...Doar Hristos a deschis în chip mai presus de fire pântece nedeschis încă și l-a păzit închis după rânduiala firii, fiindcă singur a fost sfânt Domnului în deplinul înțeles al cuvântului: după Dumnezeire, ca Fiu al Lui, iar după omenitate, ca unit cu Fiul Lui. Așa încât, chiar dacă pentru zisul temei a fost dată pentru toți întâi născuții legiuirea cu pricina, totuși ea îl privește cu adevărat numai pe Hristos»[240].

Sfântul Luca nu este atât de interesat de ritul curăției Mariei, cât mai ales de prezentarea lui Iisus ca Prunc, la templu. Gestul «prezentării, înfățișării, cf. gr. ***parastēsai***», Pruncului Iisus la templu trebuie înțeles în sensul oferirii Fiului ca dar de jertfă Tatălui Său. Fiul este condus în templu, locul prezenței lui Dumnezeu în mijlocul poporului Său. Astfel Iisus ca om intră pentru prima dată în casa Tatălui Său.

239. Cf. F. BOVON, „L'Évangile...", p. 137.
240. EFTHIMIE ZIGABEN, „Tâlcuire...", p. 40.

În tradiția liturgică a Bisericii Ortodoxe, în fiecare an, pe 2 februarie, se prăznuiește Întâmpinarea Domnului (***hē hypapantē tou Hristoū***). Această denumire a sărbătorii evidențiază accentul care se pune pe Persoana dumnezeiescului Prunc[241].

În versetul 24, Sfântul Luca vorbește de jertfirea unei perechi de turturele sau de porumbei, ceea ce caracterizează condiția umilă a părinților după trup. Această jertfă nu se referă la curăția mamei, ci mai ales la închinarea Pruncului Iisus, la consacrarea Sa - asemenea pruncului Samuel - Tatălui, pentru a edifica Templul Persoanei Sale divino-umane. Evanghelistul face trimitere, probabil, la jertfa ca nazireu, închinat lui Dumnezeu (cf. Num 6, 10). Insistența autorului cu privire la împlinirea Legii nu se referă atât la respectarea ei, cât mai ales la pregătirea următoarei etape din istoria mântuirii: trecerea de la Lege la Hristos[242].

Mărturia dreptului Simeon, imnul «Acum slobozește !» și mărturia Anei (Lc 2, 25 - 38)

Momentul central al acestei relatări îl constituie întâmpinarea Pruncului Iisus de către Simeon. Acest bătrân, al cărui nume înseamnă «cel ce ascultă și se supune, cf. ebr. ***šhama*** = a auzi, a asculta, a îndeplini», este ascultător față de Duhul Sfânt. Se spune despre el că era un om «drept, ***dikaios***» și «temător (sau evlavios), ***eulabēs***», în sensul că respecta cu strictețe Legea (v. 25); am spune noi astăzi: un sfânt al Vechiului Testament, care «era pregătit să fie mar-

241. Cf. Pr. Prof. Dr. E. BRANIȘTE, *Liturgica Generală*, vol. I (Galați, ²2002), p. 136 ș.u.
242. Cf. F. BOVON, „L'Évangile...", p. 138.

tor al lui Iisus ca Dumnezeu și Mântuitor, când va veni în lume»[243]. În afară de acest aspect, dreptul Simeon întruchipa așteptarea mesianică a poporului ebraic: «el aștepta mângâierea lui Israel», expresie care se inspiră din profeția lui Isaia 40, 1 ș.u. și care corespunde cu v. 38: «celor ce așteptau mântuirea în Ierusalim». Sfântul Luca îl prezintă pe dreptul Simeon ca pe un prooroc iluminat de Duhul Sfânt și care «prin Duhul Sfânt, a văzut în Pruncul Iisus pe Mântuitorul lumii pe Care Îl aștepta și Care nu putea fi decât Dumnezeu, ca și Cel care L-a trimis în lume ca om, în vederea mântuirii tuturor popoarelor»[244]. Duhul Sfânt îl asigurase pe dreptul Simeon că «nu va vedea moartea până ce nu va vedea pe Hristos Domnul» (v. 26). Așadar, așteptata «mângâiere a lui Israel» este opera lui Mesia, a lui Dumnezeu Cel întrupat.

În versetele 25-27 este subliniată de trei ori lucrarea Duhului Sfânt asupra lui Simeon, ceea ce face din el prototipul tuturor proorocilor creștini, a căror menire este aceea de a sluji pe Dumnezeu la templu, deși el nu era un preot consacrat, asemenea lui Zaharia, tatăl Sfântului Ioan Botezătorul, Înaintemergătorul Domnului. Despre dreptul Simeon exegeza patristică ne-a transmis o întâmplare legată de traducerea Vechiului Testament din limba ebraică în limba greacă, vestita Septuaginta. Potrivit acestei tradiții pioase, dreptul Simeon ar fi făcut parte din grupul celor șaptezeci de traducători evrei ai Vechiului Testament, din timpul lui Ptolemeu II Filadelful (285 - 246 î. Hr.). «Tâlcuind toți aceia prezicerea proorocului Isaia că *iată, Fecioara în pântece va avea*... (Is 7, 14), doar Simeon n-a crezut proorocului, drept care i s-a prevestit de către un înger al lui

243. Pr. Prof. Dr. D. STĂNILOAE, *Chipul Evanghelic al lui Iisus Hristos* (Sibiu, 1991), p. 21 ș.u.

244. Pr. Prof. Dr. D. STĂNILOAE, „Chipul Evanghelic...", p. 21.

Dumnezeu că nu va vedea moartea până ce va primi în mâinile sale pe Hristos Domnul»[245].

Simeon ia Pruncul în brațe și rostește cuvinte inspirate, adresându-se în primul rând lui Dumnezeu, apoi mamei, și, în ultimul rând, Pruncului Iisus.

După *Imnul de laudă al Mariei* (Lc 1, 46-55) și *Cântarea lui Zaharia* (Lc 1, 68-79), *Cântarea lui Simeon*, (Lc 2, 29-32) constituie încununarea celorlalte două imne pe care le întâlnim în «Evanghelia copilăriei». Acest imn marchează punctul culminant al credinței și evlaviei iudaice, caracterizate de așteptarea și speranța împlinirii făgăduințelor dumnezeiești.

Cântarea dreptului Simeon se compune din două părți:
vv. 29-33: o «*binecuvântare; **bᵉrakhà*** sau ***euloghia***» și
vv. 34-35: o *profeție*, vv. 33-35.

Prima parte a imnului se deschide printr-o invocație (v. 29), căreia îi urmează o motivație (vv. 30-31), care, la rândul ei, oferă o dublă explicație termenului ***sōtērion*** (cf. v. 32). Simeon I se adresează lui Dumnezeu ca un «rob» credincios Legii, înzestrat cu darul așteptării împlinirii făgăduinței, ca și patriarhul Avraam (cf. Fac 15, 15) . «Acum, ***nýn***» - în poziție emfatică, la începutul frazei se referă indiscutabil la prezența lui Hristos, cf- ***sēmeron*** din Lc 4, 21 - «slobozește pe robul Tău în pace» (v. 29; pentru ***apolýō***, în sensul de «a elibera, dezlega»), «după cuvântul Tău», adică potrivit făgăduinței, din v. 26. «Pacea» pe care bătrânul Simeon o întrevede și o dorește nu este lipsită de conotație hristologică, după cum reiese din opera Sfântului Luca[246]. Simeon Îi poate cere lui Dumnezeu ca el să treacă «în pace», mulțumit, din această lume la cea veșnică. «Acum slobozește-mă deplin din această viață, precum mi-ai zis cândva, când mă nedumeream cu privire la taina înomenirii.

245. EFTHIMIE ZIGABEN, „Tâlcuire...", p. 42.

246. Cf. F. MOSETTO, „Lettura del Vangelo...", p. 80.

„În pacea gândurilor: că acum gândurile despre dumnezeiasca înomenire, care mă tulburau, s-au împăcat". Sau: „în pacea netemerii, că nu mă mai tem de moarte, din pricina adâncilor mele bătrâneți". Sau: „în pacea bucuriei", că nu mă mai întristez pentru slobozenia lui Israel, că iată L-am văzut pe Slobozitor»[247].

Cel de al doilea stih din acest imn indică motivația: «pentru că ochii mei au văzut mântuirea Ta» (v. 30). Dreptul Simeon a fost martorul întrupării Mântuitorului Hristos, de aceea înnomenirea Domnului o numește *mântuire*, pentru că pentru mântuirea oamenilor s-a făcut[248]. «Văzuse cu ochii începută mântuirea lumii, a cărei așteptare întreținea într-o tensiune viața lui, și își împlinise datoria încredințată lui de Dumnezeu, de a da mărturie pentru începutul ei»[249]. Potrivit profeției din Isaia 40, 5 (citată și în Lc 3, 6: același termen ***sōtērion***), mântuirea pe care Dumnezeu «a pregătit-o» este destinată tuturor oamenilor; comportă, așadar, o dimensiune universală: «înaintea fetei tuturor popoarelor» (v. 31). Autorul folosește substantivul ***laoí***, și nu ***éthnē***, probabil pentru a-l indica pe noul popor al lui Dumnezeu, ***laòs***, format din mai multe neamuri[250].

Printr-o apoziție dublă, Sfântul Luca ilustrează rolul istoric și mântuitor al lui Hristos, Domnul și Mântuitorul (cf. Lc 2, 11). Iisus este «lumină spre descoperirea neamurilor, ***phōs eís apokálypsin éthnōn***», și «slavă poporului Tău Israel, ***dóxan toū laoū sou Israēl***» (cf. v. 32).

«Dreptul Simeon a văzut în Pruncul pe Care L-a luat în brațe „mântuirea gătită de Dumnezeu" nu tuturor popoarelor, ci „în fața tuturor popoarelor", căci nu toți oamenii Îl

247. EFTHIMIE ZIGABEN, „Tâlcuire...", p. 43.
248. Cf. EFTHIMIE ZIGABEN, „Tâlcuire...", p. 43.
249. Pr. Prof. Dr. D. STĂNILOAE, „Chipul Evanghelic...", p. 21.
250. Cf. A. POPPI, „Sinossi...", p. 305.

vor primi ca Mântuitor, dar toate popoarele vor ști de ea, căci ea se va arăta în fața tuturor. În sensul acesta, Hristos va fi „lumină spre descoperirea neamurilor", pentru că toate se vor face mai cunoscute unele altora datorită unirii lor în dragoste față de Hristos și prin modul în care își vor manifesta credința lor: prin mucenici, prin sfinți, prin cultura lor inspirată de Hristos. Dar toate acestea vor pune în lumină și slava poporului Israel. Căci din el a ieșit Hristos ca om, și înainte de El proorocii care I-au vestit venirea Lui, și din el s-au ales Apostolii și primii martori ai dumnezeirii Lui»[251].

Cuvintele dreptului Simeon sintetizează foarte bine perspectiva Evanghelistului, exprimată de-a lungul întregii sale opere: Iisus este centrul istoriei mântuirii, împlinirea tuturor făgăduințelor veterotestamentare, dar și un nou început, la care sunt chemate să participe toate neamurile pentru a deveni unicul popor al lui Dumnezeu[252].

Versetul 33 subliniază reacția Fecioarei Maria și a Dreptului Iosif. Orice nouă revelație referitoare la misiunea Fiului provoacă mirarea „părinților", care, cu siguranță, nu au cunoscut de la început întreg planul lui Dumnezeu față de ei.

După ce a binecuvântat pe Dumnezeu și I-a mulțumit pentru momentele ce i-au fost date să le trăiască, dreptul Simeon îi binecuvintează acum pe „părinții" Pruncului, bucurându-se împreună cu ei pentru privilegiul de a avea un astfel de Prunc (v. 34; cf. și Lc 1, 42).

Cea de a doua parte a profeției lui Simeon (vv. 34-35) conține profeția despre neacceptarea lui Mesia de către Israel. Cuvintele adresate de bătrânul Simeon Fecioarei Maria (foarte probabil în curtea exterioară a templului, unde era

251. Pr. Prof. Dr. D. STĂNILOAE, „Chipul Evanghelic...", p. 21 - 22.
252. Cf. G. ROSSÉ, „Il Vangelo di Luca...", p. 100.

admisă prezența femeilor): «Acesta este pus spre căderea și spre ridicarea multora din Israel..., ***eis ptōsin kai anástasin pollōn***... », subliniază rolul decisiv pe care Iisus îl va avea în destinul poporului Său. El va scoate adevărul la lumină și-i va provoca pe toți cei care-L vor cunoaște, îi va aduce într-o stare de criză, care să le permită luarea unei hotărâri de care va depinde căderea sau ridicarea lor, viața sau moartea, a fi cu sau împotriva lui Dumnezeu. După întruparea lui Hristos nu mai este posibilă indiferența. Pentru fiecare persoană există o alternativă: aproape de Dumnezeu sau departe de El. Pentru cei ce-L vor accepta pe Iisus Hristos, El le va fi cauza învierii și mântuirii lor, iar pentru cei ce-L vor refuza, El va fi spre căderea și condamnarea lor veșnică. Hristos va fi, așadar, un «semn care va stârni împotriviri, ***sēmeion antilegómenon***» (v. 34): chiar dacă El este «semnul» dat de Dumnezeu poporului Său (cf. Lc 11, 30), mulți îl vor contesta și-l vor refuza (cf. Lc 7, 29-35; 11, 29-32). Așadar, «gândurile (cugetele) din multe inimi se vor descoperi» în fața judecății divine (v. 35; cf. In 3, 19-21). «Cugetele celor ce bănuiau că nu este Maica Lui: că precum mulți, văzând lucrurile Lui care se potriveau omenității, ziceau că „doar om este Fiul Mariei", alții, văzându-le pe cele potrivite Dumnezeirii, bănuiau că este doar Dumnezeu și că ea nu e Maica Lui. Și atunci, văzându-o amarnic îndurerată, și necăjită foarte, și biruită de către fire, au crezut că Maică a Lui este, și au descoperit, adică au dat în vileag, cugetele cele bănuielnice ale inimii lor»[253]. Venirea Sa în lume a avut efecte contradictorii asupra poporului ales. Nu toți din Israel s-au înălțat prin El; cei mai mulți I s-au împotrivit și L-au răstignit pe cruce prin necredința în dumnezeirea Lui. Fecioara Maria, și ea a fost părtașă la suferințele Fiului. Imaginea «sabiei» este elocventă prin ea

253. EFTHIMIE ZIGABEN, „Tâlcuire...", p. 45.

însăși: este simbolul unei suferințe profunde, care va culmina cu încercarea crucii, dar care transpare din întreaga activitate publică a lui Iisus. Această imagine a sabiei constituie singura notă de durere din întreaga relatare lucană a copilăriei lui Iisus, care, de altfel, este impregnată de motivul bucuriei mesianice[254].

Alături de bătrânul Simeon, Sf. Luca prezintă intervenția proorociței Ana (vv. 36-38). Numele ei înseamnă «grație, har, favoare; cf. ebr. ***hānāh***». Portretul ei este bogat în adnotări biografice: originea, vârsta și statutul ei social și religios[255]. Văduvă și proorociță, Ana recapitulează în sine numeroase figuri ale Vechiului Testament, de la Debora la mama lui Samuel, al cărei nume îl și poartă, ea anticipând totodată și categoria văduvelor creștine (cf. 1 Tim 5, 3-16), al proorocițelor menționate de Sf. Luca însuși în Faptele Apostolilor 21, 9. Asemenea lui Simeon, și Ana «slujea Domnului noaptea și ziua în post și rugăciuni» (cf. v. 37), ducând o viață sfântă, sensibilizată duhovnicește, fără să se depărteze de templu. Văduvia ei subliniază aspectul religios al consacrării sale religioase față de Dumnezeu, ea nemaicăutând un al doilea bărbat. Ea constituie un model pentru văduvele creștine care-și asumă această condiție.

Iluminată de Duhul Sfânt, Ana recunoaște dumnezeirea Pruncului Iisus: «lăuda pe Dumnezeu și vorbea despre

254. Cf. A. POPPI, „Sinossi...", p. 305.

255. R. LAURENTIN, „I Vangeli dell'infanzia...", p. 277, evidențiază simbolismul numelor și al cifrelor. Fanuel înseamnă «fața lui Dumnezeu», Așer, «norocoasa». Nu este sigur dacă 84 de ani reprezintă vârsta sa sau perioada de văduvie. În cel din urmă caz, am avea: 13 sau 14 ani (vârsta pe care a avut-o când s-a căsătorit) + 7 ani de căsătorie + 84 ani de văduvie = aproximativ 104 ani, adică vârsta Iuditei (cf. Idt 16, 23), modelul văduvelor din iudaism, dar și prototipul femeilor puternice. Numărul 84 = 12x7= plinătatea lui Israel, 12 triburi în totalitatea lor, cf. valorii numărului 7. Ana ar reprezenta, așadar, potrivit acestei interpretări, așteptarea lui Israel în totalitatea sa.

Prunc tuturor celor ce aşteptau mântuirea în Ierusalim» (v. 38).

Aceste două persoane sfinte, Simeon şi Ana, reprezintă poporul Israel în cea mai bună lumină: credincios, ascultător, perseverent în rugăciune, călăuzit de Duhul Sfânt în templu, care aştepta şi nădăjduia în împlinirea făgăduinţelor dumnezeieşti. Simeon şi Ana reprezintă Israelul care L-a acceptat pe Iisus ca Mesia şi ca Fiu al lui Dumnezeu Întrupat. «Simeon este chip al Legii Vechi, iar Ana al celei Noi, între care fiind pus Hristos la mijloc, pe prima a desfiinţat-o, iar pe cealaltă a ţinut-o, arătând că cele vechi au încetat, iar cele noi viază»[256].

Versetele 39-40 sunt două adnotări despre întoarcerea în Nazaret (v. 39) şi despre creşterea lui Iisus (v. 40). Ele încheie episodul prezentării la templu a Pruncului Iisus. Iisus va locui în Nazaret (cf. şi Mt 2, 23). Sfânta Familie s-a întors acasă, în Nazaret, după prezentarea şi închinarea Pruncului la templu la patruzeci de zile de la naşterea lui Iisus în Betleem. Sfântul Luca nu se referă la fuga şi şederea în Egipt a Sfintei Familii. Adnotarea legată de creşterea Pruncului corespunde celei care încheie relatarea naşterii Sfântului Ioan Botezătorul (Lc 1, 80); aici însă este accentuată deplinătatea lui Iisus, plin de înţelepciune dumnezeiască, după cum reiese din ultimul episod al «Evangheliei copilăriei» (Lc 2, 41-52).

256. EFTHIMIE ZIGABEN, „Tâlcuire...", p. 47.

PARTEA IV

«Evanghelia copilăriei» Mântuitorului Iisus Hristos potrivit redactării mateene (Mt 1–2)

Matei 1–2: Structura şi genul literar

Structura «Evangheliei copilăriei» nu este evidentă la prima vedere. Potrivit unei scheme narative, se pot distinge, cu ajutorul contextului imediat, genealogia ca introducere (Mt 1, 1–17) şi cinci episoade concentrate în jurul celor cinci citări biblice (Mt 1, 18–2, 23). O structură bazată pe conţinutul teologic permite următoarea împărţire: 1) originea lui Iisus (cap. 1); manifestarea lui Iisus (cap. 2). Primul capitol, despre originea divino-umană a Mântuitorului Iisus Hristos, se poate subîmpărţi în două părţi: a. ***Originea umană*** (Mt 1, 1–17) şi b. ***Originea divină*** (Mt 1, 18–25): cuvântul-cheie «*ghenesis*» (= «naştere, origine, obârşie») se întâlneşte în vv. 1 şi 18 şi formează o incluziune care delimitează unitatea literară, oferindu-ne un *diptic narativ* despre cele două naturi, divină şi umană, în Persoana unică a Fiului lui Dumnezeu Întrupat, adică genealogia umană şi originea supranaturală a Domnului Iisus, prin lucrarea Duhului Sfânt, lucrare care semnalează începutul unei noi creaţii, cea a Noului Adam. În cel de-al doilea capitol, Evanghelistul descrie epifania mesianică a lui Iisus, care se dezvăluie magilor, reprezentanţii păgânilor, în timp ce evenimentul este urmărit de către Irod şi ignorat de către iudei. Într-o secvenţă dramatică desfăşurată în patru scene, planului magilor îi este contrapus cel al lui Irod. Planul lui Irod este destinat eşecului; el va provoca exilul lui Iisus în

Egipt, dar și stabilirea Lui la Nazaret, în Galileea, pentru a împlini profeția că «*Nazoreu se va chema*» (Sfânt). În Galileea Mântuitorul Hristos Înviat Se va manifesta ca Domn și Mântuitor. Amenințările lui Irod, care prefigurau Patimile Sale, reintră în logica lui Dumnezeu, Care realizează planul Său mântuitor, în ciuda ignoranței și răutății omenești.

Ca elemente structurante, exegeții evidențiază dimensiunea statică a primului capitol și dinamismul celui de al doilea, contrapoziția dintre Babilonia–Egipt și Betleem–Nazaret, dintre rolul lui Irod și cel al Dreptului Iosif. Dipticul narativ din primul capitol răspunde la întrebarea «***Quis***: *Cine este Iisus?* și ***Quomodo***: *Cum se configurează această naștere?*». Episodul magilor (Mt 2, 1–12) răspunde la întrebarea «***Ubi***: *Unde Se naște Iisus?*». La Betleem, potrivit profeției lui Miheia 5, 1. Al treilea episod, cel al fugii în Egipt (Mt 2, 13–15), evidențiază împlinirea profeției din Osea 11, 1: Iisus este numit în mod implicit «Fiul» lui Dumnezeu.

Uciderea pruncilor nevinovați (Mt 2, 16–17) este pusă în legătură cu fuga în Egipt și împlinirea profeției din Ieremia 31, 15. Întoarcerea din Egipt (Mt 2, 19–23) și stabilirea la Nazaret, în loc de Beteleem, împlinește o profeție generică, potrivit căreia va fi numit «Nazoraios» (2, 23), și răspunde la întrebarea «***Unde***: *De unde vine Iisus?*»[257].

257. Cf. R. BROWN, *Introduzione al Nuovo Testamento*, (Brescia, 2001), p. 256 – 259;

G. SEGALLA, *Evangelo e Vangeli. Quattro evangelisti, quattro Vangeli, quattro destinatari* (Bologna, 1994), p. 48 – 49; R. FABRIS, *Matteo* (Roma, 1982), p. 39– 43; Compoziția literară a «Evangheliei copilăriei» a constituit obiectul multor studii, dintre care cele mai importante pentru o introducere în această temă pot fi considerate următoarele: R. LAURENTIN, *Les Évangiles de l'enfance du Christ. Vérité de Noël au-delà des mythes. Exégèse et sémiotique - historicité et théologie* (Desclée de Brouwer, 1982), [trad. it. *I Vangeli dell'infanzia di Cristo. La Verità del Natale al di là dei miti. Esegesi e semiotica: storicità e teologia* (Cinisello Balsamo, 1986)];

Textul din Mt 1–2 poate fi sintetizat astfel:

1. Originea omenească a lui Iisus Hristos, Fiul lui David și Fiul lui Avraam: Arborele genealogic (Mt 1, 1–17)
2. Originea dumnezeiască a lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu (Emanuel) și Fiul legal al lui Iosif: Vestea nașterii (Mt 1, 18–25)
3. Închinarea magilor (Mt 2, 1–12)
4. Fuga în Egipt și uciderea pruncilor nevinovați (Mt 2, 13–18)
5. Întoarcerea din Egipt și stabilirea în Nazaret (Mt 2, 19–23).

Textul Evangheliei după Matei istorisește viața lui Iisus din Nazaret, ca viață a Fiului lui Dumnezeu făcut om pentru a desăvârși opera de mântuire făgăduită de Dumnezeu-Tatăl prin gura profeților Primului Legământ. Din acest motiv, evenimentele fundamentale sunt prezentate ca împlinire a profețiilor. În Persoana lui Iisus s-a împlinit opera mântuitoare și tot ceea ce profeții Vechiului Testament au anunțat despre Mesia. Istoria nașterii Fiului lui Dumnezeu Întrupat și evenimentele dramatice care au însoțit primii ani din viața Sa pământească sunt, potrivit primului Evanghelist, o istorie deja preanunțată în Vechiul Testament de către profeți, motiv pentru care sunt citați profeții Isaia, Miheia, Osea, Ieremia, precum și 2 Samuel 5, 2 (cf. 2 Rg 5, 2; LXX), socotit de canonul ebraic printre profeți deoarece vestise că Iisus se va chema *Nazoraios* (Mt 2, 23)[258].

R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew ande Luke* (Garden City, 1977), [trad. it. *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca* (Assisi, 1981)];

G. FERRARO, *I racconti dell' infanzia nel Vangelo di Luca* (Bologna, 1983); G. LEONARDI, *L'infanzia di Gesù nei vangeli di Matteo e di Luca* (Padova, 1975); G. SEGALLA, *Una storia annunciata. I racconti dell'infanzia in Matteo* (Brescia, 1987); N. CASALINI, *Libro delle origini di Gesù Cristo. Analisi letteraria e teologica di Matt 1 - 2* (Analecta 28; Jerusalem, 1990).

258. Cf. G. SEGALLA, „Una storia annunciata...", p. 10.

Este important de observat că Evanghelistul Matei raportează în mod constant expunerea sa la texte sau la episoade din Vechiul Testament. Există diferite citări explicite din Scriptură, introduse printr-o formulă introductivă (*formula quotationis*): ***hina/hopōs plērōthē*** [sau: ***tóte eplērōthē***], ***tò rēthèn*** [***hypò kyríou***], ***dià tou prophētou légontos***: în Mt 1, 23 (Is 7, 14); Mt 2, 5–6 (Mih 5, 1 și 2 Rg 5, 2); Mt 2, 15 (Os 11, 1); Mt 2, 17-18 (Ier 31, 15), Mt 2, 23 (Is 11, 1 și Is 53, 2). Aceste formule de «împlinire» (*fulfilment formula* sau *Erfüllungszitate*) vor să sublinieze convingerea Evanghelistului că istoria mântuirii s-a împlinit în Persoana lui Iisus Hristos[259]. Procedând astfel, Evanghelistul Matei caută în mod intenționat să coreleze începutul istoriei Mântuitorului Hristos cu istoria lui Israel.

Pentru Evanghelistul Matei, Mântuitorul Iisus Hristos este un membru al poporului lui Israel, cu drepturi depline. Nu este un «copil al străzii» sau «un copil din flori», după cum au blasfemiat unii adversari ai creștinismului primar, pentru a discredita astfel mesajul Evangheliei. Aceasta este însemnătatea pericopei Mt 1, 18–24 despre vestea nașterii lui Iisus adusă Dreptului Iosif. Potrivit Sfântului Matei, Iosif știa că Iisus nu era fiul său, știa despre originea Sa dumnezeiască, supranaturală, și, pe deplin conștient de ceea ce făcea, a luat-o pe Maria ca „soție" și L-a acceptat pe Iisus ca pe „Fiul" său legitim. În termeni moderni, putem spune că Iosif L-a «recunoscut» pe Iisus ca Fiu al său. Această hotărâre a lui Iosif «cel drept» (Mt 1, 19) este esențială în Evanghelia după Matei. Numai astfel Iisus poate fi considerat moștenitorul legitim al tronului lui David[260].

259. Cf. E. E. ELLIS, *L'Antico Testamento nel primo cristianesimo* (Sbib 122; Brescia, 1999), p. 109 ș.u.; vezi și H. HÜBNER, *Teologia biblica del Nuovo Testamento*, vol III: *Lettera agli Ebrei, Vangeli e Apocalisse. Epilegomeni* (Brescia, 2000), p. 130 ș. u.

260. Cf. J. - L. SKA, „Pagine scelte del Vangelo di Matteo...", p. 38.

În aceste două capitole ale Evangheliei după Matei, Mântuitorul Hristos străbate din nou unele etape importante din viața lui Israel.

Genul literar folosit de către Evanghelist ne permite să determinăm mai bine istoricitatea textelor la care ne referim. Putem constata cu ușurință cum Matei și chiar Luca s-au inspirat din episoade și motive teologice vechi - testamentare. Evanghelistul Matei o face în mod explicit, citând astfel de texte. Exegeții au luat în considerare cu mai multă atenție literatura iudaică din vremea Evangheliștilor, pentru a cunoaște modul în care era interpretată Scriptura. O formă caracteristic-iudaică a fost numită ***midrash*** (de la verbul ***darash*** = «a căuta, a cerceta, a investiga, a studia»). Midrașul a fost considerat un gen literar ce constă într-o reflecție asupra Scripturii, pentru a interpreta și actualiza evenimentele și învățăturile din vechime în funcție de situația prezentă, cea în care se găseau credincioșii israeliți. Midrașul, la rândul său, se diferențiază în *midraș halakah* sau moral, dacă interpretarea biblică ține să actualizeze norme morale, și *midraș haggadah* sau istorico–narativ, dacă reflecția actualizantă privește personaje și istorisiri de fapte conținute în Scriptură, însă amplificate în baza tradițiilor orale care le îmbogățiseră.

Sfântul Matei fiind iudeu s-a conformat, cu siguranță, tehnicilor rabinice și a făcut apel la modelele vechi–testamentare; însă în timp ce midrașul rabinic avea drept centru de interes Tora, în Evanghelii punctul focal este constituit de evenimentul hristic. Are loc însă o răsturnare de perspectivă. În timp ce în interpretarea rabinică Scriptura era măsura evenimentului, Mântuitorul Hristos a devenit, pentru Sfântul Matei, măsura Scripturii. Nu se mai pleacă de la Scriptură pentru a o aplica la viața actuală a poporului, ci de la viața Mântuitorului Hristos, pentru a vedea în

ea plinirea sau desăvârșirea cuvântului[261]. Oricum, rezultă evident caracterul sapiențial al redactării mateene. De aceea, mai mult decât căutarea exactității istoriografice sau a singularității detaliului este mai importantă receptarea mesajului teologic înveșmântat uneori cu imagini simbolice și dramatice, potrivit tehnicii literare comune mediului iudaic.

I. Originea omenească a lui Iisus Hristos, Fiul lui David și Fiul lui Avraam: Arborele genealogic (Mt 1, 1–17)

Contextul și structura textului

Primul capitol din Evanghelia după Matei prezintă originea omenească și dumnezeiască a Mântuitorului Iisus Hristos: Fiul lui David după trup (vv. 1–17) și Fiul lui Dumnezeu după Duh (vv. 18–25). Prin această prezentare a descendenților lui Avraam, Dumnezeu intră în istoria omului, iar omul devine «părtaș dumnezeieștii firi» (2 Ptr 1, 4).

Cel de al doilea capitol al Evangheliei vestește atitudinea oamenilor față de întruparea lui Dumnezeu: va fi primit de cei străini și refuzat de cei apropiați (Mt 2, 1–12). Mântuitorul, ca om, trăiește experiențele poporului ales din perioada Sa de formare, motiv pentru care Sfântul Matei prezintă coborârea lui Iisus în Egipt și revenirea în Țara făgăduită de Dumnezeu strămoșilor lui Iisus după trup (Mt 2, 13–23).

În aceste prime două capitole, Sfântul Matei vorbește de cinci ori despre *împlinirea Scripturilor* (Mt 1, 22; 2, 5, 15, 17, 23). Iisus este Mesia, despre Care vorbește întreaga Scriptură și, totodată, este Cel ce desăvârșește planul de mântuire al lui Dumnezeu.

261. Cf. R. LAURENTIN, „I Vangeli dell'infanzia...", p. 66.

În concluzia genealogiei (v. 17), Evanghelistul Matei oferă și criteriul de structurare a textului în trei părți. Această *structură tripartită*[262] indică faptul că istoria prezentată de Sfântul Matei este completă. Cele trei secțiuni, de câte paisprezece generații, evidențiază felul cum istoria – despre care genealogia ne oferă o sinteză –, împărțită în mod ordonat, revelează prezența constantă și fidelă a lui Dumnezeu, Cel ce o proniază și o conduce spre desăvârșirea ei în Iisus Hristos, centrul și Domnul istoriei.

După *o introducere* (cf. v. 1) care Îi atribuie lui Iisus titlurile de *Hristos* (cf. și în v. 17 la încheierea pericopei, formând o incluziune), *Fiul lui David* și *Fiul lui Avraam*, istoria lui Israel este astfel împărțită:

– *de la Avraam la David*: paisprezece nume (treisprezece generații) = 1 Par 2, 1–15 (LXX); Rut 1, 18–22; rezumă aproximativ 750 de ani;

– *de la David până la deportarea în Babilon*: paisprezece nume și paisprezece generații = 1 Par 3, 1–16 (LXX); rezumă aproximativ 400 de ani de istorie;

– *de la Iehonia la Hristos*: paisprezece nume (treisprezece generații) = 1 Par 3, 17–18 (LXX); rezumă aproximativ 600 de ani de istorie.

Chiar dacă în concluzie se afirmă această ritmicitate a generațiilor, în realitate, în prima și în cea de a treia secțiune, sunt enumerate treisprezece generații. Regularitatea generațiilor îi folosește autorului ca să exprime intervenția continuă a lui Dumnezeu în istoria mântuirii.

Unitatea pericopei este dată de vocabularul și de ritmul folosit. Autorul apelează la cuvântul grecesc ***genesis*** = «ori-

262. Cf. J. GNILKA, *Il Vangelo di Matteo*. Commentario teologico del Nuovo Testamento, vol. I (Brescia, 1990), p. 25 - 26; vezi și R. FABRIS, *Matteo* (Roma, 1982), p. 44 - 46; G. BOSCOLO, *Vangelo secondo Matteo*. Introduzione e commento (Padova, 2001), p. 31 - 34.

gine» la începutul pericopei (v. 1). Verbul «*a da naștere, a procrea* (gr. ***gennao***)» este folosit de 39 de ori; în v. 17 cuvântul «*neam, generație* (cf. gr. ***genea***)» este repetat de patru ori. Formula folosită pentru a indica ritmul generațiilor este una stereotipă: «A l-a născut pe B, B l-a născut pe C».

1. De la Avraam la David (vv. 1 - 6a)

1:1 ***Cartea neamului*** *lui Iisus Hristos, fiul lui David, Fiul lui Avraam.*

1:2 ***Avraam*** *a născut pe Isaac;*
Isaac a născut pe Iacov;
Iacov a născut pe Iuda și pe frații lui;
1:3 Iuda a născut pe Fares și pe Zara, din Tamar;
Fares a născut pe Esrom;
Esrom a născut pe Aram;
1:4 Aram a născut pe Aminadav;
Aminadav a născut pe Naason;
Naason a născut pe Salmon;
1:5 Salmon a născut pe Booz, din Rahav;
Booz a născut pe Iobed, din Rut;
Iobed a născut pe Iesei;
1:6 Iesei a născut pe David regele;

2. De la David la deportarea în Babilon (vv. 6b - 11)

David *a născut pe Solomon, din femeia lui Urie;*
1:7 Solomon a născut pe Roboam;
Roboam a născut pe Abia;
Abia a născut pe Asa;
1:8 Asa a născut pe Iosafat;
Iosafat a născut pe Ioram;
Ioram a născut pe Ozia;
1:9 Ozia a născut pe Ioatam;
Ioatam a născut pe Ahaz;

Ahaz a născut pe Iezechia;
1:10 Iezechia a născut pe Manase;
Manase a născut pe Amon;
Amon a născut pe Iosia;
1:11 Iosia a născut pe Iehonia și pe frații lui, la strămutarea în Babilon;

3. De la deportarea în Babilon la Iisus Hristos (vv. 12 - 16)

1:12 ***După strămutarea în Babilon****, Iehonia a născut pe Salatiel;*
Salatiel a născut pe Zorobabel;
1:13 Zorobabel a născut pe Abiud;
Abiud a născut pe Eliachim;
Eliachim a născut pe Azor;
1:14 Azor a născut pe Sadoc;
Sadoc a născut pe Achim;
Achim a născut pe Eliud;
1:15 Eliud a născut pe Eleazar;
Eleazar a născut pe Matan;
Matan a născut pe Iacov;
1:16 Iacov a născut pe Iosif,
logodnicul Mariei,
din care S-a născut ***Iisus, Care Se cheamă Hristos***

Sumar

1:17 Așadar, toate neamurile de la Avraam până la David ***sunt paisprezece;***
și de la David până la strămutarea în Babilon ***sunt paisprezece;***
și de la strămutarea în Babilon până la Hristos ***sunt paisprezece neamuri.***

Genul literar și istoricitatea

Genul literar al genealogiilor, potrivit mentalității semite, nu se referea numai la lista unor strămoși potrivit descendenței biologice, ci avea și scopul de a determina apartenența unui individ, a unei familii sau a unui clan, sau de a clasifica diferitele popoare învecinate care aveau raporturi tribale, relații politice și comerciale cu Israel. Din vremea lui Ezdra și Neemia, genealogiile dobândiseră o importanță fundamentală pentru a demonstra puritatea rasei, cerută cu rigurozitate evreilor pentru contractarea căsătoriei.

În general, în Sfânta Scriptură genealogiile erau folosite în diferite situații și cu scopuri diferite. Unele genealogii, pur și simplu, indică legăturile existente între diferite perioade foarte mari, despre care nu există date istorice (cf. Fac 5, 11, 10–27; Rut 4, 18–22). Altele sunt folosite pentru a legitima asumarea de către o persoană a unei funcții ce nu putea fi exercitată fără o documentare prealabilă. Un exemplu îl constituie cazul preoților din perioada de după exil, care trebuiau să demonstreze că au o descendență sacerdotală (cf. listelor din cărțile lui Ezdra și Neemia). Alte genealogii sunt, de fapt, liste care erau folosite de fisc pentru a păstra evidența colectării taxelor la buget sau de către autorități pentru înrolarea militarilor (cf. 1 Par 7, 5, 11, 40). În sfârșit, unele genealogii erau păstrate și transmise pentru a elogia celebritatea unui personaj (cf. Ieș 6, 14–20)[263].

Trăsătura caracteristică genealogiei prezentate de Evanghelia după Matei constă în faptul că ea împletește făgăduința mesianică desăvârșită prin Iisus Hristos cu istoria poporului lui Israel[264].

263. A se vedea și F. JOSEPHUS, *Autobiografie*, I, 6: «Iată, așadar, genealogia familiei mele: o reproduc întocmai cum am găsit-o trecută în registrele publice și nu-mi pasă de cei ce încearcă să ne bârfească».

264. Cf. J. GNILKA, „Il Vangelo di Matteo...", p. 37 - 38.

Exactitatea istorică a listei strămoșilor lui Iisus este foarte dezbătută, mai ales pentru faptul că ea diferă considerabil de arborele genealogic prezentat de Sfântul Luca, 3, 23–38.

Unii exegeți consideră că cea de a treia serie de strămoși (de la Zorobabel la Iosif) din arborele genealogic alcătuit de Matei se bazează pe documente ebraice sau aramaice, păstrate de familia lui Iosif pentru a-i demonstra descendența davidică. Alți exegeți, precum R. Brown, sunt de părere că cele două serii genealogice care trec de la David prin perioada exilului babilonian și ajung până la Iacob (Mt 1, 6b–16a) reproduc un arbore genealogic popular, ce aparținea casei regale a lui David.

Majoritatea comentatorilor moderni (Gnilka, Fabris, Luz) consideră că Evanghelistul Matei nu a fost interesat să ofere un catalog exact al strămoșilor lui Iisus, acesta neavând o finalitate biologică, ci teologică. Matei preferă să-și organizeze materialul documentar potrivit unor structuri numerice în baza cifrelor trei și șapte, iar pentru a respecta această schemă numerică, sacrifică unele nume din istoria lui Israel.

Prima serie de strămoși, de la Iuda la regele David (vv. 3–6), se inspiră din 1 Par 2, 3–15 (LXX; cf. și Rut 4, 18–22). Trebuie remarcat că în 1 Par 2, 4, precum și în Mt 1, 3, sunt amintiți atât Tamara, nora lui Iuda, cât și fiii gemeni ai acesteia, Fares și Zara (pentru Mt 1, 2 cf. 1 Par 1, 34). *Cea de a doua serie de strămoși* (v. 6b–11) se referă la regii lui Israel de la Solomon la Iehonia și se bazează pe 1 Par 3, 10–19 (LXX). Însă lista lui Matei diferă în două puncte importante de modelul preluat din cărțile Paralipomena. În primul rând, în v. 9, între Ioram și Azaria, Matei omite trei regi după Ioram, care a avut urmași pe Ahazia, Ioaș și Amasia (cf. 1 Par 3, 11 ș.u.); iar în v. 11, între Iosia și Iehonia lipsește regele Ioiachim (cf. 1 Par 3, 15 ș.u.). Este evident că astfel

de omisiuni sunt intenționate și se datorează jocului numeric, după cum acest fapt este atestat și de alte genealogii iudaice (cf. 1 Par 5, 29–40 și 1 Ezdra 7, 1–5).

Despre *originea celei de a treia serii de strămoși*, de la exilul babilonian până la Iosif, nu știm nimic sigur. Salatiel și Zorobabel sunt menționați și în 1 Par 3, 17, ca descendenți ai lui Iehonia. O armonizare între cele două genealogii prezentate de Matei și de Luca nu este posibilă. Fiecare evanghelist are o perspectivă teologică proprie în ceea ce privește alcătuirea arborelui genealogic al lui Iisus. Luca este în acord cu Matei în ceea ce privește seria de strămoși de la Avraam la David (cf. Mt 1, 1–5), însă după aceea, linia lui trece prin Natam, fiul lui David, în timp ce Matei prezintă seria genealogică a regilor. Genealogia prezentată de Matei are o orientare mesianică, în timp ce scopul lui Luca este acela de a-L prezenta pe Iisus ca Noul Adam, Care recapitulează în Sine întreaga umanitate. Astfel se pot explica din punct de vedere teologic convergențele și divergențele dintre cele două genealogii.

Dificultatea pe care o prezintă diferențierile dintre cele două genealogii

Genealogia lui Matei (1, 2–17) coboară de la Avraam, cea a lui Luca (3, 23–38) urcă până la Adam (adică la Dumnezeu). Matei ne oferă 42 de nume, în timp ce Luca, 78. După David, cele două genealogii reproduc nume complet diferite, cu excepția celor ale lui Salatiel, Zorobabel și Iosif. Au fost propuse mai multe ipoteze pentru a explica diferența. Iată-le pe cele principale: 1) Matei a redactat genealogia lui Iosif, Luca, pe cea a Mariei. Lectura textului din Lc 3, 23 ar putea ridica cea mai mare problemă: «*Iisus, începând [slujirea], era ca de treizeci de ani, fiind fiul, după cum se credea, al lui Iosif, care însă, în realitate, [era fiul] lui Eli*»... Iisus, strănepot al lui Eli prin Maria. 2). Maria era fiica

moștenitoare, deoarece era unica fiică a părinților; Iosif a intrat să facă parte din familia sa prin adopție, dobândind astfel și genealogia sa. 3) Începând cu Iuliu Africanul[265] (mort în 240), mulți exegeți se referă la legea leviratului (cf. Dt 25, 5–6) pentru a explica diferențele. În baza acestei legi, un evreu era obligat să ia în căsătorie pe soția fratelui său, în cazul în care acesta murise fără să lase urmași; de aceea, fiul care se năștea în urma acestei căsătorii primea paternitatea fratelui decedat. Iacob era fratele lui Eli din partea mamei, Esta. Acesta, Eli, murind fără să aibă fii, Iacob s-a căsătorit cu soția lui, dând naștere lui Iosif, care din punct de vedere juridic a fost considerat fiul lui Eli[266]. Același fapt s-a petrecut și pentru cei doi fii ai lui David, Solomon și Natan. Deci Dreptul Iosif este prezentat ca fiind fiul natural al lui Iacob, însă în baza legii leviratului el este prezentat și ca fiu al lui Eli[267].

Această soluție oferă avantajul, pe lângă faptul că se bazează pe surse de documentare foarte vechi, provenite din tradiția palestiniană (Iuliu Africanul se născuse în Ierusalim), de a ne spune că cei doi evangheliști ne oferă genealogia lui Iosif, unica valabilă din punct de vedere juridic atunci, după cum se admite aproape în mod general și azi de către exegeți.

Acest fapt nu exclude ca Maria să fi avut o descendență davidică; chiar dacă Evangheliile nu o spun, din unele indicii (cf. Lc 1, 36) se pare că Maria ar fi avut o descendență aronită, și deci ar fi provenit nu din Iuda-David, ci din Levi – Aron[268]. Așadar, Iisus ar fi fost, potrivit Legii, din spiță

265. Cf. EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria Bisericească* (PSB 13; București, 1987), I, vii, p. 47 – 50.

266. Cf. EUSEBIU DE CEZAREEA, „Istoria ...", I, vii, p. 49.

267. A se vedea și A. DIMELIS, „Genealogia Mîntuitorului după Sfinții Părinți", în *ST* 9-10 (1958), p. 569 – 579, aici p. 571.

268. Cf. R. LAURENTIN, „I Vangeli dell'infanzia...", p. 455.

regală, iar potrivit sângelui, din spiță sacerdotală, recapitulând astfel în Sine atât linia regală, cât și pe cea sacerdotală a Scripturilor ebraice. Afirmația despre apartenența Fecioarei Maria la descendența davidică este proprie Bisericii iudeo-creștine. Unele documente care au ajuns până la noi și catalogate drept *apocrife* sunt, de cele mai multe ori, texte care au aparținut iudeo-creștinilor. Ele au fost excluse din canonul Bisericii după ruptura dintre iudeo-creștini și creștinii de origine păgână, ruptură care a avut loc în anul 135 d. Hr. Autorul *Protoevangheliei lui Iacob, X*, afirmă: «Tot atunci s-au adunat preoții și au hotărât să facă o nouă catapeteasmă pentru Templul Domnului. Marele Preot a poruncit: „Aduceți câteva fecioare din tribul lui David [= tribul lui Iuda]!". Iar slujitorii s-au dus, au căutat pretutindeni și au găsit șapte fecioare. Marele preot și-a amintit de Maria. Căci și ea făcea parte din tribul lui David și era nestinată». În *Viața lui Iosif tîmplarul, VII*, un fel de testament al Dreptului Iosif, se afirmă: «Și pentru că sorocul nașterii era aproape, el dictă numele scribului în felul următor: Iosif, fiul lui David; Maria, soția sa, și Iisus, fiul lor, din tribul lui Iuda».

Se știe că tradiția siriană este moștenitoarea directă a iudeo-creștinismului din secolul I. De aceea, nu ne surprinde că întâlnim și aici tema originii davidice a Fecioarei Maria, la Afrate, la Sfântul Efrem Sirul[269] și la Sfântul Ioan Gură de Aur[270].

269. A se vedea un inventar al celor mai importante mărturii patristice în F. MANNS, „Gesù Figlio di Davide... ", p. 17 – 23; R. LAURENTIN, „I Vangeli dell'infanzia...", p. 453 - 456, într-un excurs dedicat acestei probleme, după ce prezintă argumentele în favoarea și împotriva ascendenței davidice a Fecioarei Maria, conclude: «Ipoteza unei filiații davidice a Fecioarei Maria este străină celor doi evangheliști, ba chiar este exclusă de Luca », p. 455.

270. Cf. SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Matei* (PSB 23; București, 1994), p. 32.

Eusebiu de Cezareea declară că a preluat această tradiție de la Hegesip, un iudeo-creștin care le cunoscuse pe rudele Domnului: «Pornind de la această genealogie a lui Iosif, urmează că și Maria apare din aceeași seminție ca și el, căci după Legea lui Moise nu era îngăduit să se căsătorească cu cineva dintr-un neam străin, ci era rânduit să se mărite cu cineva din aceeași cetate și din aceeași seminție, pentru ca moștenirea familiei să nu treacă la altă seminție»[271].

Dacă Maria nu ar fi fost din aceeași seminție, primii creștini de origine iudaică ar fi întâmpinat dificultăți în a-L recunoaște ca Mesia, deoarece iudeii așteptau un descendent din David. Cum să admiți că Iisus este descendent al lui David dacă tatăl Său și mama Sa, după trup, nu erau din seminția lui David ? Adversarii creștinismului ar fi ridicat, cu siguranță, astfel de obiecții. Trebuie luată în seamă și o altă informație, oferită de Eusebiu de Cezareea despre unii membri ai familiei Mântuitorului (Iuda, fratele Domnului, și Simeon, care după Iacob a devenit conducătorul comunității creștine din Ierusalim), care ar fi fost denunțați împăratului Domițian (81-96 d. Hr.) ca descendenți ai lui David. «Domițian a poruncit să fie uciși toți cei ce provin din neamul lui David (***toùs apò génous Dauíd***). Or, o veche tradiție ne informează că unii eretici au pârât pe urmașii lui Iuda (***tôn apogónōn Ioúda***), fratele Mântuitorului după trup (***adelfòn katà sárka toū sōtēros***), afirmând că ei se trag din neamul lui David și deci sunt înrudiți chiar și cu Hristos însuși (***autoū syggéneian Christoū***). Iată în ce termeni (***katà léxin***) vorbește undeva în această problemă Hegesip (20, 1): «Mai trăiau încă din seminția Mântuitorului niște nepoți ai lui Iuda (***hoi apò génous toū kyríou hyiōnoì Ioúda***), care el însuși se numea „fratele Domnului după trup" (***toū katà sárka legoménou autoū adelfoū***). Fiind pârâți

271. EUSEBIU DE CEZAREEA, „Istoria ...", I, vii, p. 51.

că s-ar trage din neamul lui David, un soldat de serviciu i-a adus înaintea Cezarului Domițian, căci, întocmai ca și Irod, și acesta s-a îngrozit când a venit Hristos pe lume. (2) Împăratul i-a întrebat dacă sunt într-adevăr din neamul lui David, la care întrebare ei au răspuns: „da". Atunci i-a întrebat câte moșii aveau și cât e de mare averea lor? Ei au răspuns că amândoi laolaltă n-au mai mult de 9000 de dinari, fiecare din ei stăpânind doar jumătate din suma respectivă. Dar ei au ținut să mai adauge că nici averea pe care o au nu constă în aur, ci în valoarea unui teren în preț de 39 de pogoane, pe care îl cultivă cu mâna lor, ca de acolo să-și poată plăti dările și să-și acopere nevoile traiului. (3) Întrebându-i despre Hristos și despre împărăția Lui, când anume, în ce fel și unde se va arăta ea, ei au răspuns că acea împărăție nu-i lumească și nici pământească, ci e îngerească și cerească și că ea va veni la sfârșitul veacurilor, atunci când Hristos va veni întru mărirea Sa, să judece viii și morții și să răsplătească pe fiecare după faptele lui. (5) La cele spuse de ei, Domițian nu i-a mai învinuit cu nimic, ci doar i-a disprețuit ca pe niște oameni simpli, i-a pus în libertate și a dat poruncă să înceteze prigoana împotriva Bisericilor. (6) După ce s-au văzut liberi, ca unii care oricum [erau] mărturisitori și rude ale Domnului (***mártyras homoū kaì apò génous óntas toū Kyríou***), oamenii respectivi au ajuns în posturi de conducere ale Bisericilor și pacea fiind restabilită, ei au trăit mai departe până pe vremea lui Traian»[272].

Apartenența Mariei la tribul lui Iuda era necesară pentru ca Iisus Hristos Mântuitorul să fie într-adevăr descendentul lui David. Ea reflectă raportul dintre cele două Testamente, potrivit celor două aspecte de continuitate și de ruptură: Iisus este descendent al lui David după trup, trup

272. EUSEBIU DE CEZAREEA, „Istoria ...", III, xix - xx, p. 119 - 120.

pe care-l va oferi ca jertfă pentru instituirea Noului Legământ. Pentru primii creștini de origine iudaică, apartenența Fecioarei Maria la seminția lui David era foarte importantă din punct de vedere teologic. Nu era de ajuns ca Iisus să fie încorporat în familia lui David grație paternității legale a lui Iosif: această prezentare ar fi pus în discuție realismul întrupării. Înainte de a fi cunoscută zămislirea dintr-o fecioară, era indispensabil ca Iisus să fie prezentat ca Fiul lui David[273].

Genealogia din Evanghelia după Matei prezintă și alte discordanțe ce ne pot oferi indicii pentru a înțelege unele aspecte:

- Despre primul patriarh, Avraam, nu se spune cine l-a născut; despre Iisus se face aluzie la originea Sa tainică, de Fiu al lui Dumnezeu-Tatăl.

- Este izbitoare prezența celor cinci femei: *Tamar* (v. 3), *Rahab*, *Rut* (v. 5), *Batșeba* (v. 6) și *Maria* (v. 16); menționarea fraților numai în cazul lui Iuda (v. 2) și al lui Iehonia (v. 11); titlul regal atribuit numai lui David (vv. 1, 6, 17).

- Nașterea lui Iisus este indicată printr-un verb la pasiv: ***egennēthē*** = *a fost născut* (v. 16).

Repetarea obsesivă a verbului ***gennaō***, împreună cu simpla variație a numelor provoacă așteptarea a ceva care să întrerupă catena și să dea un sens întregului. Acest lucru se întâmplă la Iisus, Care este prezentat ca fiind punctul de sosire: generațiile de la Avraam la Iisus sunt 3x14 sau 6x7. Cu Iisus, *întâiul născut între mulți frați* (cf. Rm 8, 29), istoria făgăduită a ajuns la desăvârșire: 7x7.

Această listă de nume interminabilă poate părea aridă, însă fiecare persoană, la rândul ei, este unică, irepetabilă, fiecare nume are o valoare absolută, de vreme ce vine de la Dumnezeu și se întoarce la El.

273. Cf. F. MANNS, „Gesù Figlio di Davide... ", p. 22 - 23.

Genealogia Mântuitorului Iisus Hristos (Mt 1, 1–17)

Începând cu arborele genealogic al lui Iisus, Fiul lui David, Fiul lui Avraam, Evanghelia după Matei subliniază caracterul privilegiat al Întrupării, eveniment ce constituie ***kairos***-ul, momentul decisiv, intervenția definitivă a lui Dumnezeu în istoria umană[274]. Mântuitorul Iisus Hristos vine de la Dumnezeu și Se întoarce la Dumnezeu. Răspunsul privind originea lui Iisus Hristos se afla deja în Sfânta Scriptură. De altfel, încă de la crearea lumii și a alegerii unui popor, Dumnezeu S-a gândit la un Mesia al Său. Totul fusese creat pentru El.

Expresia greacă prin care se deschide Evanghelia Sfântului Matei, ***biblos gheneseos*** (1, 1), constituie o primă dificultate, pe care o întâmpină exegetul, de a intui în mod corect perspectiva Evanghelistului. Foarte probabil că ea se referă la „cartea neamului" în sensul de *„documentare a generațiilor* [= certificatul de naștere] al lui Iisus Hristos", reproducând expresia ebraică ***sēper tôlĕdôt*** din Fac 5, 1. Deși în Vechiul Testament această expresie este urmată de o listă de descendenți, aici trebuie să fie considerată ca *titlu al unei genealogii* care îi înregistrează pe strămoșii după trup ai Mântuitorului (Mt 1, 2–16). Acest arbore genealogic folosește de la început până la sfârșit verbul ***eghennesen***, „a da naștere". Această interpretare nu exclude un joc de cuvinte cu substantivul ***ghenesis***, care înseamnă *„origine, geneză"*, astfel încât sintagma inițială din 1, 1, trebuie înțeleasă în sensul de «*istorie a originii divino-umane*»[275] a Mântuitorului Iisus Hristos. Alți comentatori asociază folosirea substantivului ***ghenesis***, în Mt 1, 1, titlului dat de către Septuagintă

274. Cf. F. MANNS, „Gesù Figlio di Davide... ", p. 15.

275. Cf. J. GNILKA, „Il Vangelo di Matteo... ", p. 29.

primei cărți a Scripturilor lui Israel. Pentru a înlocui, așadar, exprimarea Sfântului Marcu: «Începutul Evangheliei lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu», Evanghelistul Matei pare a fi pus titlul întregii sale Evanghelii, ca un ecou de proporții al istoriei lui Israel: «*Cartea noii geneze înfăptuite de Iisus Hristos, Fiul lui David, Fiul lui Avraam*»[276]. Evanghelistul Matei începe, așadar, cu o nouă «carte a originii», cu o nouă istorie a mântuirii, ca și cum ar fi scris Sfânta Scriptură încă o dată. Totuși nu este vorba în cartea sa de o nouă relatare a creației, ci despre *Evanghelia originii divine și umane a Mântuitorului Iisus Hristos*[277]. O altă posibilitate de interpretare este oferită de polivalența semantică a substantivului ***ghenesis***: sintagma ar introduce deci originea ancestrală, nașterea și începuturile lui Iisus, însă ar cuprinde și o viziune a întregii origini a lui Iisus, ca o nouă creație, mai mare decât cea dintâi[278].

Iisus este Fiul lui David. Acesta este mesajul proclamat de către Evanghelistul Matei, cu intenția de a afirma imediat continuitatea lui Iisus față de Vechiul Testament[279]. Expresia *Fiul lui David* avea o însemnătate mesianică, însă și un sens politic, deoarece Mesia trebuia să restaureze monarhia în Israel. Aici trebuie să căutăm noi contextul vital (*Sitz im Leben*) al Evangheliei, și nu în cultura elenistică. Titlul de *Fiul lui David* acordat lui Iisus subliniază faptul că misiunea Lui corespunde așteptării istorice a poporului lui Israel. Evanghelistul Matei Îl prezintă pe Iisus ca fiind Cel

276. W. D. DAVIES – D. C. ALLISON, *The Gospel according to Saint Matthew*, I (ICC; Edinburgh, [1]1991), p. 153 ș.u.

277. Cf. U. LUZ, *La storia di Gesù in Matteo* (Sbib 134; Brescia, 2002), p. 39.

278. Cf. R. BROWN, „Introduzione... ", p. 256.

279. Cf. F. MANNS, „Gesù Figlio di Davide... ", p. 16.

Genealogia Mântuitorului Iisus Hristos (Mt 1, 1–17)

Începând cu arborele genealogic al lui Iisus, Fiul lui David, Fiul lui Avraam, Evanghelia după Matei subliniază caracterul privilegiat al Întrupării, eveniment ce constituie ***kairos***-ul, momentul decisiv, intervenția definitivă a lui Dumnezeu în istoria umană[274]. Mântuitorul Iisus Hristos vine de la Dumnezeu și Se întoarce la Dumnezeu. Răspunsul privind originea lui Iisus Hristos se afla deja în Sfânta Scriptură. De altfel, încă de la crearea lumii și a alegerii unui popor, Dumnezeu S-a gândit la un Mesia al Său. Totul fusese creat pentru El.

Expresia greacă prin care se deschide Evanghelia Sfântului Matei, ***biblos gheneseos*** (1, 1), constituie o primă dificultate, pe care o întâmpină exegetul, de a intui în mod corect perspectiva Evanghelistului. Foarte probabil că ea se referă la „cartea neamului" în sensul de *„documentare a generațiilor* [= certificatul de naștere] al lui Iisus Hristos", reproducând expresia ebraică ***sēper tôlĕdôt*** din Fac 5, 1. Deși în Vechiul Testament această expresie este urmată de o listă de descendenți, aici trebuie să fie considerată ca *titlu al unei genealogii* care îi înregistrează pe strămoșii după trup ai Mântuitorului (Mt 1, 2–16). Acest arbore genealogic folosește de la început până la sfârșit verbul ***eghennesen***, „a da naștere". Această interpretare nu exclude un joc de cuvinte cu substantivul ***ghenesis***, care înseamnă *„origine, geneză"*, astfel încât sintagma inițială din 1, 1, trebuie înțeleasă în sensul de «*istorie a originii divino-umane*»[275] a Mântuitorului Iisus Hristos. Alți comentatori asociază folosirea substantivului ***ghenesis***, în Mt 1, 1, titlului dat de către Septuagintă

274. Cf. F. MANNS, „Gesù Figlio di Davide... ", p. 15.
275. Cf. J. GNILKA, „Il Vangelo di Matteo... ", p. 29.

primei cărți a Scripturilor lui Israel. Pentru a înlocui, așadar, exprimarea Sfântului Marcu: «Începutul Evangheliei lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu», Evanghelistul Matei pare a fi pus titlul întregii sale Evanghelii, ca un ecou de proporții al istoriei lui Israel: «*Cartea noii geneze înfăptuite de Iisus Hristos, Fiul lui David, Fiul lui Avraam*»[276]. Evanghelistul Matei începe, așadar, cu o nouă «carte a originii», cu o nouă istorie a mântuirii, ca și cum ar fi scris Sfânta Scriptură încă o dată. Totuși nu este vorba în cartea sa de o nouă relatare a creației, ci despre *Evanghelia originii divine și umane a Mântuitorului Iisus Hristos*[277]. O altă posibilitate de interpretare este oferită de polivalența semantică a substantivului ***ghenesis***: sintagma ar introduce deci originea ancestrală, nașterea și începuturile lui Iisus, însă ar cuprinde și o viziune a întregii origini a lui Iisus, ca o nouă creație, mai mare decât cea dintâi[278].

Iisus este Fiul lui David. Acesta este mesajul proclamat de către Evanghelistul Matei, cu intenția de a afirma imediat continuitatea lui Iisus față de Vechiul Testament[279]. Expresia *Fiul lui David* avea o însemnătate mesianică, însă și un sens politic, deoarece Mesia trebuia să restaureze monarhia în Israel. Aici trebuie să căutăm noi contextul vital (*Sitz im Leben*) al Evangheliei, și nu în cultura elenistică. Titlul de *Fiul lui David* acordat lui Iisus subliniază faptul că misiunea Lui corespunde așteptării istorice a poporului lui Israel. Evanghelistul Matei Îl prezintă pe Iisus ca fiind Cel

276. W. D. DAVIES – D. C. ALLISON, *The Gospel according to Saint Matthew*, I (ICC; Edinburgh, [1]1991), p. 153 ș.u.
277. Cf. U. LUZ, *La storia di Gesù in Matteo* (Sbib 134; Brescia, 2002), p. 39.
278. Cf. R. BROWN, „Introduzione... ", p. 256.
279. Cf. F. MANNS, „Gesù Figlio di Davide... ", p. 16.

ce împlinește făgăduințele făcute lui David (cf. 2 Rg 7, 8–16), nume ce este menționat de cinci ori (vv. 1, 6, 6, 17, 17). Ca Fiu al lui David, Iisus este *Hristosul* cel așteptat. El este un dar în primul rând pentru Israel, dar și pentru toată lumea, fapt ce reiese din titlul de *Fiul lui Avraam*.

Expresia *Fiul lui Avraam* nu amintește numai faptul că Iisus aparține poporului ales, al cărui strămoș este vestitul patriarh, ci anticipează mai ales tema mântuirii neamurilor, reprezentate de magi. Avraam este cel întru care va fi binecuvântat fiecare om (cf. Fac 12, 3). Dacă din cauza neascultării Adam a fost pedepsit prin alungarea din grădina Edenului, iar prin el umanitatea a cunoscut dezastrul potopului, prin ascultarea sa, Avraam, «împotriva oricărei nădejdi nădăjduind, el a crezut (*qui contra spem in spe credidit*)» (Rm 4, 18) și a devenit destinatarul făgăduinței unui pământ în care să curgă lapte și miere și a unei posterități numeroase precum stelele cerului. Genealogia prezentată de Matei este iluminată de această îndoită făgăduință făcută de Dumnezeu lui Avraam și lui David.

Potrivit tradiției iudaice, Avraam a avut o misiune universală: de a deveni părintele, strămoșul unei mulțimi de popoare (cf. Fac 12, 3; 22, 18; cf. Mt 8, 11). Referindu-se la Avraam, prima Evanghelie vrea să indice caracterul universal al misiunii lui Iisus, Care mai întâi S-a îndreptat către poporul lui Israel (cf. Mt 15, 24), iar mai apoi S-a deschis lumii întregi (cf. Mt 28, 16–20).

Prima serie de nume (vv. 2 - 6) începe cu Avraam și se încheie cu David, traversând perioada robiei egiptene, eliberarea din aceasta, intrarea în Țara Făgăduinței și ocuparea ei. Este perioada de aur a istoriei poporului lui Israel.

Două aspecte teologice merită subliniate în această perioadă a patriarhilor la care se referă arborele genealogic.

În primul rând, Evanghelistul Matei alege să menționeze personaje pe care Dumnezeu le-a făcut purtătoare ale făgăduinței Sale. Numai descendenții lui Isaac trebuiau să fie considerați descendenți ai lui Avraam, nu și cei ai lui Ismael (cf. Fac 12, 21); numai descendenții lui Iacob, nu și cei ai lui Isav (Fac 25, 23). Această perspectivă teologică devine clară prin menționarea lui Iuda și a fraților săi. Deși Iuda era cel de al patrulea fiu al patriarhului Iacob, după Ruben, Simeon și Levi, lui i-a încredințat Iacob binecuvântarea mesianică: «Nu va lipsi domn din Iuda, nici povățuitor din coapsele lui până la venirea Celui căruia Îi este pregătit sceptrul; Acesta va fi așteptarea neamurilor» (cf. Fac 49, 10). Dumnezeu Își rezervă libertatea de a alege pe cine vrea El.

Cel de al doilea aspect teologic este legat de *alegerea poporului lui Dumnezeu*. Din acest punct de vedere, genealogia se prezintă ca o interpretare a istoriei lui Israel, reprezentată de personalitățile cele mai importante. Pentru cel ce cunoaște istoria biblică, fiecare nume din genealogie evocă date și episoade importante din istoria mântuirii.

Cea de a doua serie de nume (vv. 7 - 11) se referă la *perioada monarhiei în Israel*, despre care se amintește în cărțile Regilor și în Cartea a doua Paralipomena. În această a doua serie de nume sunt prezentați foarte mulți regi care nu au respectat Legământul cu Dumnezeu, iar consecința necredinței lor a fost pierderea Țării Făgăduite. Este istoria unor regi surzi față de cuvintele profeților, care și-au primit pedeapsa prin deportarea în Babilon.

Cea de a treia serie de nume (vv. 12 - 16) începe cu Salatiel și se încheie cu Iisus. Vestea nașterii lui Iisus, din punct de vedere literar, întrerupe simetria precedentă a înșiruirii numelor. «Iacov a născut (***egénnesen***) pe Iosif, logodnicul Mariei, *din care* (***ex hēs***) S-a născut (***egennēthē***) ***Iisus, Care Se***

cheamă Hristos» (cf. v. 16)[280]. Verbul *a naşte* folosit la pasiv poate însemna fie că *a fost născut*, fie că *S-a născut*; de unde rezultă că nici Iosif, nici Maria nu sunt adevăraţii subiecţi ai acestui verb, care trebuie considerat un pasiv divin[281] pentru a indica acţiunea lui Dumnezeu. Acest ultim pasiv divin se referă la transcendenţa adevăratului Tată al lui Iisus.

Finalul arborelui genealogic stabileşte totuşi două lucruri: în primul rând, înaintea oamenilor Iisus este Fiul Mariei, iar originea dumnezeiască a lui Iisus va fi clarificată în partea a doua a capitolului întâi. În al doilea rând, arborele genealogic se încheie cu Iosif, fiul lui David, care devine tatăl lui Iisus în faţa legii. Paternitatea legală era cunoscută în gândirea juridică iudaică[282].

Naşterea lui Iisus prin lucrarea Duhului Sfânt implică actul creator al lui Dumnezeu, care transcende ordinea omenească. Fiul lui Dumnezeu, născut din veşnicie în sânul Tatălui, Se uneşte cu natura umană prin lucrarea Duhului Sfânt. Iisus a venit în lume ca Fiul lui David şi Fiul lui Avraam, pentru a împlini făgăduinţele, însă naşterea

280. Acest verset, care întrerupe seria obişnuită a generaţiilor, a cunoscut diferite modificări în tradiţia manuscrisă. Textul Bibliei sinodale române, în cazul de faţă, se întemeiază pe codicele majuscule cele mai importante, precum codicele Sinaitic, Vatican, Efrem Rescriptus (sec. III - IV). Există, pe lângă această versiune, şi alte două mărturii manuscrise. Prima, propusă de codicele minuscul Koridethi (sec. IX), de Ambrosiaster şi de unele lecţionare antice şi de manuscrise ale vechilor versiuni latine, cunoaşte următoarea versiune: «*Iosif a cărui logodnică, Fecioara Maria, a născut pe Iisus, Care se cheamă Hristos*». Cea de a doua tradiţie manuscrisă se întâlneşte în codicele versiunilor siro-sinaitice, copte şi armene, şi reproduce versetul astfel: «*Iosif, care era logodit cu Fecioara Maria, a născut pe Iisus, Care se cheamă Hristos*». Cele două forme ale versetului 16, în care apare apelativul «Fecioara Maria», derivă din încercarea de a înlocui expresia «logodnicul (bărbatul) Mariei», pentru a tutela pururi fecioria Mariei.

281. Cf. G. SEGALLA, „Una storia annunciata...", p. 17.

282. Cf. J. GNILKA, „Il Vangelo di Matteo... ", p. 35.

Sa, împărăţia Sa transcend istoria omenească. Chiar dacă venirea Sa în lume a fost umilă şi disprețuită de oameni, El a inaugurat Împărăţia Sa, fără să dea naştere unei descendenţe, deoarece El este Emanuel (Dumnezeu cu noi) până la sfârşitul veacurilor[283].

«Aşadar, când auzi că Fiul lui Dumnezeu este Fiul lui David şi al lui Avraam, nu te îndoi că şi tu, fiu al lui Adam, vei fi fiu al lui Dumnezeu. Că Fiul lui Dumnezeu nu S-ar fi smerit în zadar şi în deşert atât de mult, dacă n-ar fi vrut să ne înalţe şi pe noi. S-a născut după trup, ca tu să te naşti după Duh; S-a născut din femeie, ca tu să încetezi de a mai fi fiu al femeii. Pentru aceasta Fiul lui Dumnezeu a avut o îndoită naştere: una asemenea nouă, şi alta mai presus de noi. Pentru că S-a născut din femeie, Se aseamănă cu noi; dar pentru că nu S-a născut nici din sânge, nici din voinţa trupului sau a bărbatului, ci de la Duhul Sfânt, ne arată naşterea cea mai presus de noi, naşterea cea viitoare, pe care ne-o va dărui nouă de la Duhul»[284].

Dacă Iisus este Mântuitorul poporului Său înseamnă că acest popor era păcătos. Matei nu ezită să o admită. Iisus a venit să elibereze poporul Său de păcatele sale. Istoria ne revelează un Dumnezeu iubitor, Care iubeşte poporul Său cu o iubire desăvârşită şi veşnică. *Kenoza* lui Dumnezeu, Care acceptă ca Fiul Său să Se insereze într-o stirpe de păcătoşi, iată un mesaj nou.

Prezenţa femeilor în genealogiile biblice nu este ceva obişnuit! Ele sunt menţionate numai atunci când există neclarităţi în cadrul descendenţei (cf. 1 Par 2, 21, 24, 34, 48–49) sau când aceste femei sunt foarte importante (cf. 1 Par 7, 24). Numai Matei, spre deosebire de Luca, amin-

283. Cf. A. POPPI, „Sinossi...", p. 63.

284. SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, „ Omilii la Matei... ", p. 29.

teşte, pe lângă Maria, patru femei[285]. Ce rol au avut aceste femei în istoria biblică ?

Cele patru femei inserate[286] de către Evanghelistul Matei în lista strămoşilor Mântuitorului Hristos sunt: *Tamara, Rahab, Rut, Batşeba.*

Tamara (v. 3) este o femeie arameancă. Prefăcându-se că este o prostituată, l-a constrâns astfel pe socrul ei, Iuda, să se culce cu ea şi să devină mamă. Tamara este văduva neglijată de cei doi fii ai lui Iuda şi fără urmaşi. Cei doi fii ai lui Iuda au murit, iar Iuda, în loc să-i dea Tamarei pe cel de al treilea fiu în căsătorie, în baza legii leviratului, a alungat-o de teamă să nu moară şi ultimul său fiu (cf. Fac 38, 1–30). Istoria mântuirii se împleteşte cu tristeţile şi cu vicleniile omului. Nici o întâmplare, oricât de obscură şi de încurcată ar fi, nu poate fi străină de sângele lui Mesia, deoarece Dumnezeu iubeşte omenirea aşa cum este ea.

Rahab (v. 5) este o prostituată canaaneeancă din Ierihon, care a găzduit iscoadele trimise de Iosua să spioneze Canaanul, Ţara Făgăduinţei (cf. Ios 2, 1–21). A intrat în istoria lui Israel ca prima femeie salvată din Ţara Făgăduinţei.

Rut (v. 5) este o moabiteancă. De tânără a rămas văduvă, şi-a părăsit casa pentru a împărtăşi destinul soacrei sale, Noemina. Cartea Rut ne prezintă o istorie deschisă universalităţii şi încrederii în providenţa divină.

Batşeba, femeia lui Urie (v. 6). Urie este un soldat hitit al regelui David, ucis din porunca acestuia pentru a abuza de soţia lui (cf. 2 Rg 11–12; Ps 50). Este istoria urâtă a unui adulter urmat de uciderea unui supus credincios.

Inserarea în arborele genealogic a celor patru femei, în afară de Maria, constituie, aşadar, o noutate. Exegeţii au

285. Cf. W. J. C. WEREN, „The Five Women in Matthew' s Genealogy", în *CBQ* 59 (1997), p. 288 - 305.

286. Cf. U. LUZ, „La storia... ", p. 41 - 42.

propus diferite ipoteze[287] pentru a explica acest fapt neobişnuit. *Prima ipoteză* consideră că Matei le-a inclus în genealogie deoarece sunt considerate *mari păcătoase*, referindu-se astfel la nevoia de mântuire a lumii din păcat, iniţiată o dată cu întruparea lui Iisus Hristos. Nu se vede însă cum Rut şi Tamara pot fi considerate mari păcătoase. Tradiţia iudaică de după exil le-a cinstit chiar pe Rahab şi pe Batşeba pentru colaborarea lor la realizarea planului lui Dumnezeu în slujba poporului ales. Despre femeile sfinte ale Vechiului Testament autorul aşterne o linişte totală. Nu iroseşte nici măcar un cuvânt pentru Sara sau Ana, care, într-un anumit fel, prefigurau zămislirea neprihănită a Mariei, sau despre Rebeca, Rahela sau Lia.

Cea de a doua explicaţie se bazează pe *originea lor străină*, ceea ce prefigurează pentru Evanghelist convertirea păgânilor, o temă dragă Sfântului Matei. Se observă că rolul lor nu are nici o legătură cu cel al Mariei, care nu era străină ca neam. Pe de altă parte, după exil, tradiţia iudaică le-a considerat pe cele patru femei de neam străin ca pe nişte prozelite, convertite la religia ebraică, şi deci aparţinând poporului lui Israel.

Cea de a treia explicaţie se referă la modul neobişnuit prin care ele au devenit mame. Au zămislit fii în circumstanţe extraordinare, datorită intervenţiei lui Dumnezeu. Pentru Matei, *maternitatea lor neobişnuită* prefigura zămislirea lui Iisus dintr-o fecioară, prin puterea Duhului Sfânt. Iconomia lui Dumnezeu, care s-a manifestat de mai multe ori în decursul istoriei mântuirii, a atins punctul culminant prin întruparea în mod extraordinar a Mântuitorului Hristos.

287. Cf. A. POPPI, „Sinossi...", p. 62; vezi şi Cf. W. D. DAVIES – D. C. ALLISON, „The Gospel..." I, p. p. 170 - 172; Cf. şi R. E. BROWN - K. P . DONFRIED - J. A. FITZMYER - J. REUMANN, *Mary in the New Testament* (Philadelphia, 1978), [trad. it. *Maria nel Nuovo Testamento* (Assisi, 1985)], p. 93 - 97.

După trecerea în revistă a principalelor ipoteze formulate de exegeți, putem afirma că elementul care le unește pe toate aceste patru femei se referă la faptul că *ele sunt străine*. Acest lucru evidențiază deschiderea Evangheliei față de păgâni. Un alt element comun acestor femei, inclusiv Fecioarei Maria, se referă la faptul că ele nu aparțin de drept istoriei la care iau parte, ci numai în urma unei intervenții providențiale devin protagoniste chemate de Dumnezeu să pregătească întruparea Mântuitorului. Fecioara Maria și-a adus contribuția originală și exclusivă pentru ca Mesia cel așteptat să intre în familia umană.

Chiar dacă descendența se transmite pe linie paternă, iar Iosif este tatăl legal al lui Iisus, totuși, potrivit legii iudaice, Iisus nu ar fi fost un iudeu dacă Maria ar fi fost de neam străin, deoarece mama este cea care transmite religia fiului său. De ce să ne mirăm deci că Iisus a venit să încheie un nou Legământ potrivit unei duble dimensiuni, de deschidere spre păgâni și de chemare la pocăință a poporului ales? „Un tată avea doi fii", va repeta fără încetare Iisus în parabolele Sale.

Descendența omenească a Mântuitorului Iisus Hristos din sânul poporului evreu este astăzi un fapt indiscutabil. Probabil că mărturia cea mai veche o conține textul Sfântului Pavel din Rm 1, 3.

Cele paisprezece generații. Evanghelistul Matei, fiind un iudeu convertit la credința creștină, fusese format și primise educația de bază în cadrul Sinagogii, de aceea în scrierea sa face apel la o metodă iudaică numită *ghematrie*, care acordă importanță valorii numerice a literelor ebraice[288]. De la Avraam la David el numără paisprezece generații. De la David la exilul din Babilonia se succed paisprezece generații, și de la exilul din Babilonia până la nașterea lui Mesia sunt înregistrate alte paisprezece generații. Istoria ritmată astfel dobândește o însemnătate aparte. Este o „simfonie" ce pregătește venirea lui Hristos.

Orice istoric, în mod conștient sau nu, dă o interpretare faptelor. Cheia de interpretare a genealogiei lui Matei este ascunsă în *ghematria* cifrei paisprezece. De altfel, și valoarea numerică a numelui ebraic *David* (*Dwd* = 4+6+4) corespunde numărului paisprezece[289]. Pentru Matei, Iisus este regele davidic prin excelență (de trei ori David = 3 x 14), *Mesia*. Potrivit unor exegeți, Matei a luat în considerație generațiile de la Avraam la David, care sunt într-adevăr 14; apoi a modelat în mod artificial celelalte două serii de generații, în baza acestui număr. Alți exegeți consideră că Matei s-ar referi la schema săptămânii creației din cartea Facerii sau a săptămânilor cosmice din speculațiile apocaliptice (cf. Dan 9, 1-27). Numărul 3 x 14 ar corespunde deci celor șase săptămâni cosmice. Atunci, trebuie să presupunem că Matei a subîmpărțit arborele genealogic cu ajutorul schemei generale a celor trei perioade pentru un total de șase septenare (7 + 7; 7 + 7; 7 + 7), voind astfel, în mod discret, să sugereze – potrivit modelului apocaliptic destul de răspândit – ideea unei tensiuni a istoriei, care tinde spre plinirea ei mesianică și eshatologică. Mântuitorul Iisus Hristos a inaugurat atunci cea de a șaptea săptămână a istoriei, cea finală și hotărâtoare, care reprezintă o «nouă creație». De fapt 3 x 14 corespunde celor șase săptămâni cosmice care au precedat venirea Sa (3 x 14 = 6 x 7)[290].

288. Despre această metodă de interpretare iudaică a se vedea pe larg și M. IDEL, *Perfecțiuni către absolut. Cabala și interpretare* (Iași, 2004), p. 278 ș.u..

289. Cf. J. GNILKA, „Il Vangelo di Matteo... ", p. 37; vezi și X. LEON-DUFOUR, *Libro della genesi di Gesù Cristo*, în «Studi sul Vangelo» (Roma, 1967), p. 74.

290. Cf. J. GNILKA, „Il Vangelo di Matteo... ", p. 36 - 37; Vezi și W. D. DAVIES – D. C. ALLISON, „The Gospel..." I, p. 161 - 165.

Este greu să determinăm cu precizie ceea ce Evanghelistul a vrut să afirme, însă această simetrie a numerelor vrea să indice faptul că Dumnezeu conduce istoria spre țelul pe care El i l-a fixat. În acest sens, merită subliniate două aspecte: cel *hristologic*, potrivit căruia Iisus născut din Fecioara Maria este Hristosul (Mesia) cel așteptat; și cel *ecleziologic*, potrivit căruia istoria poporului lui Dumnezeu trebuie înțeleasă ca o istorie a făgăduințelor. De aceea Matei a încadrat istoria lui Israel în trei perioade: *a patriarhilor*, *a regilor* și cea de *după exilul babilonian*, chiar dacă a trebuit să omită unele verigi.

Paralelă între Mt 1, 1–17 = Lc 3, 23–38

Contextul și structura textului din Lc 3, 23–38

Evanghelistul Luca a inserat genealogia lui Iisus între episodul botezului și cel al ispitirilor Lui de către Satana. Genealogia ocupă un loc important în contextul Evangheliei a treia și corespunde mai ales perspectivei teologice a Sfântului Luca, perspectivă care se dezvoltă în jurul întrupării Fiului lui Dumnezeu și a activității Sale în ordinea creată[291].

Inserarea genealogiei în acest context constituie, de fapt, încheierea «Evangheliei copilăriei» lui Iisus și inaugurarea activității Sale publice: «era ca de treizeci de ani când a început (***arhómenos***)» (v. 23). Însemnătatea acestui «început» (***arhē***) al lui Iisus nu este numai cronologică (după botezul Său) și geografică (în Galileea), ci mai ales teologică. Iisus este Începătorul noii umanități eshatologice a lui Dumnezeu[292]. Vârsta de aproximativ treizeci de ani indică perioada în care o persoană intra într-o fază importantă a vieții sale. Este vârsta la care David a fost uns ca rege (2 Rg 5, 4), dar și vârsta la care un preot putea să înceapă să-I slujească lui Dumnezeu (Num 4, 3).

Expresia «Iisus fiind, precum se socotea, fiul lui Iosif» vrea să relativizeze legătura Sa cu Dreptul Iosif. Oamenii credeau că Iisus este fiul lui Iosif, însă, în realitate, era Fiul lui Dumnezeu.

3:23 *Și Iisus Însuși era ca de treizeci de ani*
când a început (să propovăduiască),
fiind, precum se socotea,

vv. 23-24	*vv. 25-26*	*vv. 26-27*
fiu al lui Iosif,	*fiul lui Matatia,*	*fiul lui Semein,*
care era fiul lui Eli,	*fiul lui Amos,*	*fiul lui Ioseh,*
fiul lui Matat,	*fiul lui Naum,*	*fiul lui Ioda,*
fiul lui Levi,	*fiul lui Esli,*	*fiul lui Ioanan,*
fiul lui Melhi,	*fiul lui Nagai,*	*fiul lui Resa,*
fiul lui Ianai,	*fiul lui Iosua,*	*fiul lui Zorobabel,*
fiul lui Iosif,	*fiul lui Matatia,*	*fiul lui Salatiel,*
vv. 27-29	*vv. 29-30*	*vv. 30-31*
fiul lui Neri,	*fiul lui Eliezer,*	*fiul lui Ionam,*
fiul lui Melhi,	*fiul lui Lorim,*	*fiul lui Eliachim,*
fiul lui Adi,	*fiul lui Matat,*	*fiul lui Melea,*
fiul lui Cosam,	*fiul lui Levi,*	*fiul lui Mena,*
fiul lui Elmadam,	*fiul lui Simeon,*	*fiul lui Matata,*
fiul lui Er,	*fiul lui Iuda,*	*fiul lui Natan,*
fiul lui Iosua,	*fiul lui Iosif,*	*fiul lui David,*

291. Cf. CH. VOULGARIS, «The nature and significance of St. Luke's human Genealogy of Jesus Christ», în F. A. DAL PINO, - P. GIOS, - F. G. B. TROLESE, (a cura di), *San Luca Evangelista testimone della fede che unisce*. Atti del congresso internazionale Padova, 16-21 ottobre 2000, vol. I. *L'unità letteraria e teologica dell'opera di Luca (Vangelo e Atti degli apostoli)*, (Padova, 2002), p. 567 - 573.

292. Cf. R. J. KARRIS, „The Gospel According to Luke", 43: 51.

vv. 32-33	*vv. 33-34*
fiul lui Iesei,	*fiul lui Arni,*
fiul lui Iobed,	*fiul lui Esrom,*
fiul lui Booz,	*fiul lui Fares,*
fiul lui Sala,	*fiul lui Iuda.*
fiul lui Naason,	*fiul lui Iacov,*
fiul lui Aminadav,	*fiul lui Isaac,*
fiul lui Admin,	*fiul lui Avraam,*

vv.34-35	*vv. 36-37*	*vv. 37-38*
fiul lui Tara,	*fiul lui Cainam,*	*fiul lui Iaret,*
fiul lui Nahor	*fiul lui Arfaxad,*	*fiul lui Maleleil*
fiul lui Serug	*fiul lui Sem,*	*fiul lui Cainam,*
fiul lui Ragav,	*fiul lui Noe,*	*fiul lui Enos,*
fiul lui Falec,	*fiul lui Lameh,*	*fiul lui Set,*
fiul lui Eber,	*fiul lui Matusala,*	***fiul lui Adam,***
fiul lui Sala,	*fiul lui Enoh,*	***fiul lui Dumnezeu.***

Interpretarea genealogiei lucane

Genealogiile erau alcătuite din motive diferite: pentru a demonstra identitatea unui trib; ascendența unui rege sau preot, și astfel să-l certifice pe cel ce urma să îndeplinească aceste funcții; pentru periodizarea istoriei în diferite epoci; pentru a arăta că, după cum era caracterul unui strămoș, tot așa va fi și al unui urmaș al său.

În lumea biblică, genealogiile nu-și propun să ofere o listă precisă și completă a tuturor strămoșilor. Intenția lor este, în primul rând, să demonstreze întemeierea unui drept[293]: posesia unui teritoriu, legitimitatea dinastică, a unei condiții sacerdotale. Redactarea lor este adeseori artificială, după cum o poate demonstra studierea celei din

293. Cf. A. GEORGE, *Lettura del Vangelo di Luca* (Assisi, 1989), p. 29.

1 Par 1–9. În cazul lui Iisus, este clar că nu a fost considerat Fiul lui David pentru că avea o genealogie: dimpotrivă, I-au căutat genealogii, deoarece Îl considerau Fiul lui David (opinie exprimată în cele mai vechi formule de credință din Rm 1, 3–4; FA 2, 29–32 și 13, 22–23; cf. Mc 10, 47–48; 11, 10 și textele paralele).

Cele două genealogii din Evangheliile sinoptice (Mt 1, 1–17 și Lc 3, 23–38) vor să demonstreze identitatea divino-umană a lui Iisus. Față de idealismul docheților și gnosticilor, aceste genealogii ofereau o garanție credinței în realitatea omenească a lui Hristos, în asumarea firii omenești prin întruparea Fiului lui Dumnezeu.

Evangheliștii Luca și Matei au stabilit, potrivit culturii timpului lor și surselor documentare de care au dispus fiecare, că Iisus este Fiul lui Dumnezeu și, indiscutabil, este și Om adevărat, ale Cărui origini pământești se cunosc. Acest fapt era greu de exprimat, deoarece originea Sa era marcată de Dumnezeu într-un mod singular, prin zămislirea dintr-o fecioară, atestată de datele iudeo-creștine, familiale și locale. Aceste date au fost asumate de Evangheliștii Matei și Luca din perspective diferite: Matei (capitolul 1) în contextul originii ancestrale; Luca (capitolul 3) în cel al botezului; Matei cu referire la «origine; ***génesis***» (Mt 1, 1, 18); Luca referindu-se la «începutul» (***arhē***) (Lc 3, 23) istoriei mântuirii prin Iisus Hristos. Între cele două genealogii există o evidentă *concordantia discordantium*[294], deși diferențele sunt mai numeroase decât asemănările[295].

294. Cf. R. LAURENTIN, „I Vangeli dell'infanzia…", p. 473-474.

295.

Mt 1, 2 - 16	**Lc 3, 23 - 38**
Formula: «A a născut pe B…»;	Formula «A fiul lui B…»;
Ordinea descendentă:	**Ordinea ascendentă:**
de la Avraam la Iisus;	de la Iisus la Adam;
Mai scurtă (42 de nume);	Mai amplă (77 de nume);

Principalele asemănări: linia genealogică a lui Iisus este trasată prin intermediul lui Iosif; aceleași nume pentru linia genealogică dintre David și Aminadab (Lc 3, 31–33; Mt 1, 3–5); aceleași nume pentru linia genealogică dintre Esrom și Avraam (Lc 3, 33–34; Mt 1, 2–3).

Principalele diferențe: Luca nu se referă explicit la femei; lista genealogică a lui Matei Îl așază pe Iisus exclusiv în interiorul poporului Israel, cea a lui Luca subliniază legătura lui Iisus cu întreaga umanitate. Genealogia lui Matei este *descendentă*, de la Avraam la Iosif; cea a lui Luca este *ascendentă*: de la Iosif la Adam și la Dumnezeu. Aceste diferențe sunt explicabile în baza izvoarelor folosite. Luca a folosit o sursă a genealogiei davidice, diferită de cea a lui Matei. Această sursă, care are 36 de nume necunoscute atât de Matei, cât și de Vechiul Testament, folosea în teologia sa numărul sfânt șapte.

Matei menționează în mod explicit trei grupe de 14 neamuri (3x14=42), iar Luca prezintă o listă de 77 de nume,

Convergențe:	
Aram	Arni
Salatiel - Zorobabel	Salatiel - Zorobabel
Iosif - Iisus	Iosif - Iisus.

Diferențele dintre cele două liste genealogice, chiar dacă se referă la strămoșii imediați ai Mântuitorului (tatăl dreptului Iosif, pentru Matei, este Iacob, iar pentru Luca este Eli), trebuie atribuite scopului diferit al fiecărui Evanghelist și genului literar al genealogiei, care are o valoare mai mult funcțională decât istorică și biologică. Vechea explicație, potrivit căreia Matei prezintă genealogia dreptului Iosif, iar Luca pe cea a Fecioarei Maria, nu este convingătoare. O interpretare care-i aparține lui Iuliu Africanul - născut la Ierusalim, autorul unei *Hronografii* (la începutul sec. III) - a fost reluată de Eusebiu de Cezareea în *Istoria Bisericească* I, 7, 1 - 17, și explică diferențele dintre cele două genealogii prin intermediul căsătoriei de levirat. Doi oameni ar fi luat de soție, unul după altul, aceeași femeie. Astfel, Iosif ar fi fiul natural al lui Iacob și fiul legal al fratelui lui Iacob, Eli, în baza legii leviratului, potrivit căreia un frate, căsătorindu-se cu văduva fratelui mort, îi perpetua numele prin fiul pe care l-ar fi adus pe lume.

după o schemă septenară. De la crearea omului până la întruparea lui Hristos sunt 11 septenare (11x7=77). Iisus Mesia este Cel ce vine în lume în cea de a douăsprezecea săptămână a umanității, pentru a inaugura perioada eshatologică a istoriei (cf. 4 Ezdra 14, 11).

Speculațiile legate de numere, precum și interesul pentru genealogii erau la modă în acea vreme[296]. Potrivit altor exegeți, Luca propune aceste septenare într-un mod ordonat: de la Iisus la Zorobabel sunt trei septenare (3x7); de la Salatiel la Natan sunt trei septenare (3x7); de la David la Isaac sunt două septenare (2x7); iar de la Avraam la Adam sunt trei septenare (3x7).

Cele două versiuni ale genealogiei Mântuitorului, potrivit lui Matei și lui Luca, sunt paralele numai între Avraam și David, deoarece sunt construite pornind de la textele Vechiului Testament (1 Par 1, 28; 2, 9–15; Rut 4, 18–22). De la David până la Exil, lista Evanghelistului Luca abandonează linia regală (Solomon, Roboam etc.) și o adoptă pe cea a lui Natan, cel de al treilea fiu al lui David (2 Rg 5, 14; 1 Par 14, 3–4). Oare de ce ? A existat o confuzie cu profetul Natan, confuzie care i-a permis să demonstreze linia profetică a lui Iisus ? Sau intenția a fost să evite descendența regală, deoarece asupra ei apăsa blestemul lui Ieremia[297]: «nimeni din seminția lui nu va ajunge să șadă pe tronul lui David» (Ier 22, 29 LXX) ?

Atât Matei, cât și Luca trebuie să fi folosit izvoare care nu ne mai sunt cunoscute.

Această diferență de tradiție explică diferența numelor din cele două genealogii. Încercarea de a concilia cu orice preț cele două genealogii este inutilă, ca și dorința de a le

296. Cine dorește să aprofundeze studiul legat de importanța și rostul acestor genealogii poate citi cu folos J. A. FITZMYER, „The Gospel According to Luke", vol. I, p. 488 - 498.

297. Cf. G. ROSSÉ, „Il Vangelo di Luca...", p. 139.

conferi o valoare istorică (nu este scopul lor !). Este celebră discuţia legată de numele bunicului după trup al lui Iisus: Iacov după Matei şi Eli după Luca. Până acum exegeza nu a oferit o ipoteză mai bună decât cea propusă de Iuliu Africanul (sec III d. Hr, † după anul 240): Iacov şi Eli erau fraţi după mamă. Eli murind fără copii, fratele său Iacov, în virtutea legii leviratului, a luat-o pe soţia lui Eli şi din această căsătorie s-a născut Dreptul Iosif. Iosif era, aşadar, fiul biologic sau natural al lui Iacov şi fiul legal al lui Eli[298].

Cu siguranţă că Sf. Luca nu a dorit să ne furnizeze documente dintr-o arhivă sau ale unei familii, însă el a reelaborat o listă genealogică ce provenea, probabil, dintr-o sursă aramaică[299] şi se oprea la Avraam. Probabil că a tradus-o şi adaptat-o pentru cititorii săi elenistici, demonstrând cum că Iisus descinde şi din Adam, pentru a sublinia dimensiunea universală a mântuirii. Această perspectivă universală corespunde teologiei Sfântului Luca. Iisus nu este numai fiul lui Avraam, ci şi al lui Adam.

Prin plasarea genealogiei lui Iisus în acest context, intenţia Sfântului Luca este de a defini poziţia lui Iisus înaintea oamenilor, după ce la botez cuvântul lui Dumnezeu a definit relaţia cu Dumnezeu: Iisus este solidar cu întreaga umanitate; El este Noul Adam, prototipul unei noi umanităţi (cf. FA 3, 15; 5, 31; 26, 23).

298. Cf. Cf. P. BENOIT - M.-E. BOISMARD, „Synopse des Quatre Évangiles...", vol. II, p. 84; Vezi şi Pr. Prof. Dr. V. MIHOC, *Predici exegetice la duminicile de peste an* (Sibiu, 2001), p. 250-251. A spune că Luca dă genealogia Fecioarei Maria, iar Matei pe cea a dreptului Iosif nu are temei în text (de altfel, nu se alcătuia genealogia unei femei). Chiar şi afirmaţia că Matei urmează genealogia naturală, iar Luca pe cea legală (potrivit legii leviratului: bărbatul se poate căsători cu soţia fratelui defunct pentru a-i asigura urmaşi) este o ipoteză gratuită.

299. Numele Resa (prezentat ca fiu al lui Zorobabel) este traducerea greşită a ebraicului «resha: principe», titlu dat lui Zorobabel, pe care traducătorul l-a socotit un nume propriu. Pe de altă parte, Cainam, fiul lui Arfaxad, se află numai în versiunea greacă a Septuagintei.

II. Originea dumnezeiască a lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu (Emanuel) şi Fiul legal al lui Iosif: Vestea naşterii (Mt 1, 18–25)

Structura textului şi genul literar

Structura literară şi tematică a textului este progresivă şi se dezvoltă în patru faze[300]:

vv. 18–19: Prezentarea situaţiei Dreptului Iosif şi a Fecioarei Maria

vv. 20–21: Arătarea îngerului şi mesajul adresat Dreptului Iosif

vv. 22–23: Interpretarea naşterii lui Iisus

vv. 24–25: Împlinirea poruncii îngerului

În desfăşurarea acţiunii intervin patru personaje, *Maria, Iosif, Îngerul lui Dumnezeu*, în afara scenei se amestecă *naratorul*, cu citarea profeţiei care-şi vede acum realizarea. Punctul culminant îl prezintă cele două secvenţe centrale, în care este determinantă intervenţia revelatoare a lui Dumnezeu prin mesajul îngerului şi prin cuvântul profetic.

Genul literar al textului este cel al *vestirii unei naşteri*, care prezintă, chiar dacă într-o ordine diferită, următoarele elemente[301]:

a) intervenţia lui Dumnezeu, de cele mai multe ori prin intermediul unui înger (v. 20);

b) un apelativ care să evidenţieze în ce scop persoana respectivă este cercetată (Iosif este chemat *fiul lui David*: v. 20);

300. Cf. R. FABRIS, „Matteo ... ", p. 53.

301. Acelaşi gen literar se regăseşte şi în textele despre Ismael (Fac 16, 7 - 13), Isaac (Fac 17, 1 - 19; 18, 2 - 15), despre Samson (Jud 13, 3 - 22), despre Sfântul Ioan Botezătorul (Lc 5, 11 - 25) şi despre Mântuitorul (Lc 1, 26 - 37).

c) un obstacol ce trebuie depășit; în general este pus în legătură cu sterilitatea unei femei (Iosif trebuie să ia în casa lui o fecioară, rămasă însărcinată prin lucrarea Duhului Sfânt: vv. 18 și 20);

d) un semn care să garanteze împlinirea veștii (o naștere neobișnuită: v. 21);

e) indicații despre numele și viitorul copilului (numele «Iisus» și explicarea lui: v. 21).

Textul nostru amintește de vestea nașterii lui Ismael (cf. Fac 16, 11): «Iată, tu ai rămas grea - îi zise îngerul Domnului - și vei naște un fiu și-i vei pune numele Ismael, pentru că a auzit Domnul suferința ta»[302].

Noutatea textului evanghelic față de modelul literar al vestirilor unei nașteri îl constituie porunca dată lui Iosif de a lua la sine pe Maria, logodnica sa, și explicația scurtă despre maternitatea Fecioarei prin opera Duhului Sfânt. Aceste două elemente sunt acelea care stabilesc o legătură evidentă cu situația și drama inițială a lui Iosif, dar care reprezintă și soluția. Aceasta este dată de mesajul îngerului lui Dumnezeu, care revelează și rolul nou al diferiților protagoniști: Iosif este bărbatul Mariei, care trebuie să o ia în casa lui, și tatăl care va pune numele «Iisus» Fiului pe Care-L va naște Maria, însă Care a fost zămislit prin lucrarea minunată a Duhului Sfânt[303]. În urma acestei revelații dumnezeiești este evidențiată misiunea excepțională a Fiului lui Dumnezeu Întrupat. Rostul întrupării este condensat în revelarea numelui «Iisus».

Imediat după revelarea numelui Pruncului, cititorul este invitat să reflecteze la însemnătatea acestuia, cu aju-

302. A se vedea și Fac 17, 19, unde este vestită lui Avraam nașterea lui Isaac.

303. Cf. R. FABRIS, „Matteo ... ", p. 52; vezi și G. SEGALLA, „Una storia annunciata...", p. 108 - 110.

torul unei formule de citare care introduce un text al profetului Isaia 7, 14. Este evidentă solemnitatea formulei care introduce profeția rostită în mod explicit de Dumnezeu: «ce s-a zis de Domnul prin proorocul care zice..., (v. 22)». Textul din proorocul Isaia, care în contextul inițial se referea tot la o naștere, este interpretat și aplicat de Evanghelist nașterii Mântuitorului dintr-o fecioară, în perfectă sintonie cu mesajul îngerului, abia făcut cunoscut lui Iosif:

«Ea va naște Fiu și ***vei chema*** (***kaléseis***) numele Lui: Iisus. Căci El va mântui poporul Său de păcatele lor» (v. 21).

«Iată, Fecioara va avea în pântece și va naște Fiu și ***vor chema*** (***kalésousin***) numele Lui Emanuel, care se tâlcuiește: Cu noi este Dumnezeu» (v. 23).

«Fecioara» se referă la Maria, logodnica lui Iosif și mama Fiului Iisus; numelui «Iisus» îi corespunde titlul «Emanuel», a cărui însemnătate este dată asemenea și numelui Iisus. Diferența dintre cele două texte subliniază noua înțelegere a faptelor oferită de profeție: fecioara a devenit mamă prin lucrarea Duhului Sfânt; Iisus este Mântuitorul poporului Său în măsura în care va fi recunoscut și invocat ca Emanuel, adică: «Dumnezeu este cu noi». Această ultimă expresie adăugată ca un comentariu al autorului la textul profetic atrage atenția cititorilor în legătură cu identitatea excepțională a Fiului, Căruia Iosif I-a pus numele Iisus.

Structura neobișnuită din punct de vedere formal a «vestirii nașterii» derivă din faptul că Iisus are două nume, amândouă explicate de Evanghelist. Iisus ca Mântuitor înseamnă pentru Biserică prezența permanentă a lui Dumnezeu, așa cum l-a însoțit pe Israel în pustie, dar și în toată istoria sa. În Mt 28, 20, în versetul final al Evangheliei, Mântuitorul Iisus Hristos promite Bisericii: «voi fi cu voi» până la sfârșitul lumii. Motivul lui Emanuel formează din punct de vedere literar o incluziune a întregii Evanghelii

după Matei[304], iar din punct de vedere teologic, demonstrează că hristologia mateeană este una de tip narativ: despre prezența lui Dumnezeu se poate numai povesti și mărturisi[305]. Din punct de vedere literar, punctul 2 al structurii (revelația și mesajul îngerului) corespunde lexical și tematic cu punctul 4 (împlinirea poruncii divine de către Iosif)[306]:

Mt 1, 20 - 21	Mt 1, 24 - 25
*«Iosife,...nu te teme s-o iei pe Maria drept femeia ta (**tēn gynaika sou**)»*	*(Iosif) ...a luat-o la sine pe femeia sa (**tēn gynaika autoū**)*
(fiindcă ceea ce s-a zămislit într-însa este de la Duhul Sfânt.)	*Și nu a cunoscut-o*
«Ea va naște Fiu, Căruia tu Îi vei pune numele Iisus»	*până ce L-a născut pe Fiul ei, pe Care el (Iosif) L-a numit Iisus.*

Prin intermediul acestor corespondențe literare, autorul Evangheliei vrea să mai atragă încă o dată atenția cititorilor săi în legătură cu identitatea tainică a Mântuitorului Iisus Hristos, revelată de înger lui Iosif și concentrată în însemnătatea numelui Iisus.

1. Prezentarea situației Dreptului Iosif și a Fecioarei Maria (vv. 18–19)

1:18 Iar nașterea lui Iisus Hristos așa a fost:
Maria, mama Lui, fiind logodită cu Iosif,
fără să fi fost ei înainte împreună,
s-a aflat având în pântece de la Duhul Sfânt.

304. Cf. G. SEGALLA, *Evangelo e Vangeli. Quattro evangelisti, quattro Vangeli, quattro destinatari*, (Bologna, ²1994), p. 45; vezi și U. LUZ, „La storia ... ", p. 47.
305. Cf. U. LUZ, „La storia ... ", p. 48.
306. Cf. R. FABRIS, „Matteo ... ", p. 53.

1:19 Iosif, logodnicul ei,
drept fiind
și nevrând s-o vădească,
a voit s-o lase în ascuns.

2. Arătarea îngerului și mesajul adresat Dreptului Iosif (vv. 20–21)

1:20 Și cugetând el acestea,
iată îngerul Domnului i s-a arătat în vis, grăind:
Iosife, fiul lui David, nu te teme a lua pe Maria, logodnica ta,
că ce s-a zămislit într-însa este de la Duhul Sfânt.
1:21 Ea va naște Fiu
și vei chema numele Lui Iisus,
căci El va mântui poporul Său de păcatele lor.

3. Interpretarea nașterii lui Iisus (vv. 22–23)

1:22 Acestea toate s-au făcut ca să se împlinească
ceea ce s-a zis de Domnul prin proorocul care zice:
*1:23 **„Iată, Fecioara va avea în pântece***
și va naște Fiu
și vor chema numele Lui Emanuel,
care se tâlcuiește: Cu noi este Dumnezeu".

4. Împlinirea poruncii îngerului (vv. 24–25)

1:24 Și deșteptându-se din somn,
Iosif a făcut așa precum i-a poruncit îngerul Domnului
și a luat la el pe logodnica sa.
1:25 Și fără să fi cunoscut-o pe ea Iosif,
Maria a născut pe Fiul său,
Căruia I-a pus numele Iisus.

Interpretarea textului

Întreruperea modelului în Mt 1, 16 (nu «Iosif i-a dat naștere lui Iisus», ci «din Maria (***ex hēs***) S-a născut Iisus») pregătește prezentarea *zămislirii lui Iisus* (1, 18–25) în mod excepțional. Ca și în Lc 1, însă într-un mod mai explicit, Maria zămislește Fiu nu prin participarea factorului uman, ci de la Duhul Sfânt. În această *Evanghelie a originii Mântuitorului Iisus Hristos*, Evanghelistul Matei aduce în mintea cititorului o nouă acțiune creatoare a lui Dumnezeu, acțiune care-L aduce la existență pe Mesia într-un mod care-L pune într-o relație unică cu Dumnezeu[307]. Însă El este și Fiul lui David, deoarece Iosif, din casa lui David, Îl recunoaște ca Fiul său, luând pe Maria, femeia sa, în casa lui și dând nume Pruncului. Astfel Iosif, un iudeu care respecta cu scrupulozitate Legea (1, 19), participă la realizarea planului lui Dumnezeu, început cu mult timp înainte. Acest prim capitol al Evangheliei după Matei îi încunoștințează pe cititori despre *cine* este Iisus (Mesia cel zămislit în mod excepțional de la Duhul Sfânt, Emanuel sau „Dumnezeu cu noi") și *cum* acestea au făcut posibilă venirea Sa în lume.

Cea de a doua parte a primului capitol este legată de prima prin același substantiv-cheie, ***ghenesis***. Construcția sintactică a v. 18a (revine termenul grecesc *ghenesis* din 1, 1), arată că vv. 18b–25 constituie, de fapt, interpretarea genealogiei. Prin reluarea termenului grecesc ***ghenesis***, urmat de numele *Iisus Hristos* (***toū dè Iēsoū Hristoū hē génesis houtōs ēn***) (v. 18a), autorul corelează cea de a doua parte cu genealogia, la începutul căreia regăsim numele Iisus Hristos (***bíblos genéseōs Iēsoū Hristoū***) (v. 1).

Dacă în prima parte a textului dedicat genealogiei lui Iisus, era ilustrată *originea umană* a lui Iisus, în cea de a

307. Cf. R. BROWN, „Introduzione ... ", p. 257.

doua, accentul este pus pe *originea divină* și, în același timp, autorul lămurește cum Iisus aparține spiței davidice, deși arborele genealogic este întrerupt brusc, în v. 16. Iisus este fiul lui David în sens legal, juridic. Iosif, deși tată în sensul legal, Îi conferă lui Iisus toate prerogativele familiei lui David, după cum era prevăzut în Scripturi. Totuși, identitatea davidică a lui Iisus este depășită de originea Sa transcendentă prin lucrarea Duhului Sfânt. Cea de a doua parte a capitolului întâi intenționează să răspundă la următoarele întrebări: *Cine este Tatăl lui Iisus? Cum poate fi Iisus descendentul lui Avraam și al lui David prin Iosif dacă acesta nu este tatăl Său?*

Evanghelistul nu intenționează să ne ofere un rezumat istoriografic al evenimentului, ci, mai degrabă, să evidențieze însemnătatea hristologică a acestuia.

1. Prezentarea situației Dreptului Iosif și a Fecioarei Maria (vv. 18–19)

Pentru a înțelege situația Mariei și a lui Iosif prezentată de v. 18b, trebuie să facem apel la practica matrimonială ebraică din perioada Noului Testament[308]. Căsătoria se desfășura în două momente. Primul moment se numea *Qiddushin* sau *Erusin* (= logodnă). Prin logodnă, cei doi tineri își exprimau dorința reciprocă de a se căsători și se angajau în fața martorilor de a o respecta. Prin logodnă, de asemenea, cei doi erau considerați deja soț și soție, astfel încât, în caz de infidelitate, femeia era considerată o adulteră, iar în cazul morții bărbatului, era socotită văduvă și supusă normelor ce reglementau această stare. Singura diferență față

308. Cf. G. STEMBERGER, *La religione ebraica* (Bologna, 1996), p. 85 - 97. Merită, de asemenea, amintită lucrarea regretatului profesor A. TOSATO, *Il matrimonio nel giudaismo antico e nel Nuovo Testamento. Appunti per una storia della concezione del matrimonio* (Roma, 1976).

de căsătoria propriu-zisă consta în faptul că cei doi nu locuiau încă împreună, iar legăturile trupești erau interzise. De obicei, fata rămânea în această perioadă în casa părinților. Cel de al doilea moment se numea *Nissuin* (= nunta), și avea loc la un an distanță de *Qiddushin*. Femeia era adusă în casa soțului, și astfel începea sărbătoarea care dura opt zile, după care cei doi puteau începe viața de familie propriu-zisă. Zămislirea lui Iisus are loc în intervalul dintre *Qiddushin* și *Nissuin*. Acest fapt concordă cu Lc 1, 27, ceea ce înseamnă că zămislirea lui Iisus de către Maria exclude orice legătură cu Iosif[309].

«*Maria, mama Lui, fiind logodită cu Iosif*»: verbul ***mnēsteúō*** este folosit numai în «Evangheliile copilăriei» (aici și în Lc 1, 27; 2, 5) și este tradus de obicei prin «*a fi logodită*», însă ad litteram înseamnă «*a fi dedicată, consacrată, promisă cuiva*» (corespunde verbului ebraico-aramaic «***qadash***»). În funcție de context, poate indica consfințirea unei logodne sau căsătorii. De obicei, pentru căsătorie, greaca folosește verbul ***gaméin*** sau ***gamìzein***.

Contextul ne sugerează să considerăm că îndoiala lui Iosif a început deja din timpul logodnei, înainte de a coabita și înainte de căsătoria propriu-zisă. Sf. Evanghelist Matei afirmă că Fecioara Maria a rămas însărcinată prin lucrarea Duhului Sfânt, *mai înainte de a fi ei laolaltă* (***synelthein***: 1, 18), deci de a locui împreună. Verbul ***synelthein*** nu se referă la raporturi intime conjugale, chiar dacă în greaca clasică și elenistică poate exista acest sens. În lumea ebraică, în schimb, verbul specific care se referă la relația intimă dintre un bărbat și o femeie este cel de *a cunoaște* (în ebr. ***yāda'***; Fac 4, 1, 17, 25; 19, 8; 38, 26; Num 31, 18, 35; Jud 19, 25; 21, 12 etc., cf. Mt 1, 25).

309. Cf. J. GNILKA, „Il Vangelo di Matteo... ", p. 44.

Acest sens este confirmat și de faptul că îngerul îi poruncește lui Iosif de *a lua la sine* (***paralabein***), adică în casa lui, pe Maria ca soție. Evanghelistul se îngrijește să-l avertizeze pe cititor asupra faptului că sarcina Mariei nu este rodul inițiativei umane, ci lucrarea lui Dumnezeu în Duhul Sfânt. Așadar, se înțelege că Tatăl lui Iisus este Dumnezeu Însuși. Zămislirea și nașterea au avut loc din voința și prin lucrarea lui Dumnezeu. Textul se limitează să vorbească numai despre originea tainică a lui Iisus, nu și despre modul în care s-a realizat zămislirea. «Taina nu suferă ispitire. Ci cu credință apropiindu-ne, strigăm: Netâlcuitule Doamne, slavă Ție» (Vecernia Nașterii Domnului).

Informația oferită cititorului, «*s-a aflat având în pântece de la Duhul Sfânt*» (v. 18b), exclude orice intervenție bărbătească în zămislirea lui Iisus. Pentru Evanghelistul Matei, această informație este fundamentală, de vreme ce este repetată în acest text de trei ori: la începutul pericopei (v. 18), apoi este reluată când este descrisă revelația îngerului (v. 20: «*Iosife, fiul lui David, nu te teme s-o iei pe Maria drept femeia ta, fiindcă ceea ce s-a zămislit într-însa este de la Duhul Sfânt*») și, din nou, la sfârșitul pericopei: «*Și nu a cunoscut-o pe ea, până ce L-a născut pe Fiul ei, pe Care el (Iosif) L-a numit Iisus*» (v. 25).

Îndoiala și reacția lui Iosif (v. 19)

În fața unei astfel de situații neprevăzute și la care nu se gândise, Iosif reflectează la ceea ce trebuie să facă. Se hotărăște să rupă logodna și, pentru a o feri de pedeapsa cu moartea, s-o repudieze pe femeie în secret.

Reacția lui Iosif a constituit obiectul multor dispute între exegeți. Comentatorii au dat următoarele explicații neliniștii lui Iosif. *În primul rând*, perplexitatea sa în fața unei *intervenții divine pe care n-o înțelege*. Iosif, cunoscând virtu-

tea și castitatea Mariei, însă dându-și seama la un moment dat de sarcina și de semnele exterioare pe care le comporta, surprins fiind de cele întâmplate și neștiind cum să și le explice, a încercat să găsească o cale de a ieși din această situație găsind un pretext. *Fiind un om drept și deci un om umil, generos, deschis planurilor lui Dumnezeu*, nu vrea să o expună pe Maria și nici să divulge acest fapt. O altă explicație s-ar referi *la conștiința nevredniciei* lui Iosif de a fi implicat în această zămislire miraculoasă. Fiind drept și recunoscându-și propria nevrednicie înaintea lui Dumnezeu (cf. Mt 3, 15), nu vrea să intervină din proprie inițiativă într-o taină la care nu fusese încă chemat. De aceea, nu se simte îndreptățit să impună unui astfel de Nou - Născut numele său și consideră că este mai bine să nu se mai căsătorească cu Maria, vrând să o lase liberă, însă fără să cerceteze acest fapt extraordinar care a avut loc și fără să divulge ceea ce se săvârșise într-un chip atât de minunat. Astfel de soluții au fost deja prezentate, în vechime, de către Fer. Ieronim, de Eusebiu de Cezareea și preluate de exegeți moderni ca X. L.- Dufour, J. Daniélou. Ei propun traducerea lui ***gar*** din v. 20 în sens concesiv, corelat cu ***de*** din v. 21. Astfel traducerea ar fi: «*Deși (cu siguranță) – după cum știi- cel ce a fost zămislit într-însa este de la* (***ek***) *Duhul Sfânt, totuși (cf.* ***de****) ea va naște Fiu, Căruia tu Îi vei pune numele Iisus*». Fiind logodnicul Mariei, Îl vei considera, așadar, Fiul tău, Îi vei pune numele, adică Îl vei înscrie pe Iisus în descendența davidică, având toate privilegiile după așteptările mesianice ale iudeilor.

Chiar dacă Evanghelistul indică această stare de neliniște creată între cei doi logodnici, totuși lasă la o parte orice descriere amănunțită, pentru a prezenta schimbarea atitudinii lui Iosif, care, inițial, voia să o părăsească pe Maria în

taină, evitând expunerea ei unui proces rușinos, ca mai apoi să se hotărască să o ia de soție.

De ce Iosif este numit «drept» (***dikaios ōn***)? Faptul că Iosif nu vrea să o expună pe Maria rușinii publice este prezentat de Evanghelist ca o faptă de dreptate. Omul drept, în Sfânta Scriptură, este cel ce împlinește Legea lui Dumnezeu. În baza Legii, Iosif, care nu era implicat în zămislirea Mariei, ar fi trebuit să divorțeze; însă, chiar dacă nu s-a comportat astfel, este numit «drept». Este limpede că pentru Evanghelistul Matei omul drept nu are nimic în comun cu respectarea îngustă și rigidă a prescripțiilor Legii. Adevărata dreptate este aceea care depășește dreptatea cărturarilor și a fariseilor (Mt 5, 20), care se exprimă prin iubire, dăruită fără discriminare atât celor ce o merită, cât și celor ce nu o merită (Mt 5, 44 - 48). Omul drept este milostiv, așa cum Dumnezeu milostiv este.

Însă cum ar fi putut Iosif să-și dea seama de taina Mariei, de vreme ce el a ajuns să o cunoască numai după ce a fost înștiințat de înger în urma unei revelații?

Afirmația din v. 18b: «*s-a aflat având în pântece de la Duhul Sfânt*», este destinată cititorilor Evangheliei după Matei și are un caracter apologetic. Vrea să-i asigure pe creștini de dumnezeirea lui Iisus din Nazaret în fața suspiciunilor și acuzelor lansate de iudei sau de anumite cercuri iudeo-creștine. Cei ce n-au crezut în zămislirea dumnezeiască a lui Iisus o acuzau pe Fecioara Maria de adulter și considerau nelegitimă nașterea Fiului ei. Credința creștină în zămislirea și nașterea lui Iisus prin lucrarea Duhului Sfânt a provocat multe polemici. Deja în prima jumătate a secolului al II-lea au început să apară tot felul de parodii iudaice polemizând cu relatarea creștină a zămislirii din Fecioară, în special cu cea prezentată în Evanghelia după Matei.

Dacă ținem seama de bogăția enormă a scrierilor rabinice antice, de puținele informații pe care aceste izvoare le oferă despre evenimentul creștin, precum și de reticența extremă față de Persoana Mântuitorului Iisus Hristos și a ucenicilor Săi, nu putem să ne gândim decât la faptul că acesta este un semn polemic de condamnare a creștinismului, – care s-a născut în sânul iudaismului –, ca o inacceptabilă eterodoxie față de tradițiile mozaice. Polemica și rivalitatea vor cunoaște momente absurde, care vor culmina cu alcătuirea de scrieri precum *Toledoth Jeshu*, din partea iudeilor[310], și cu tratate gen *Adversus Judaeos*, din partea creștină.

Iudeii care au scris *Toledoth Jeshu* voiau să acrediteze ideea că nașterea lui Iisus a fost nelegitimă. În aceste scrieri iudaice apare frecvent o persoană numită «Ben Pendera» sau «Ben Pantera», care a fost pusă de cercetători în legătură cu o afirmație a lui Celsus, autorul păgân din secolul al II-lea d. Hr., care a scris împotriva creștinilor un tratat polemic intitulat *Cuvânt adevărat* (*Alēthēs lógos*), în jurul anului 187 d. Hr.. Deși opera lui Celsus s-a pierdut, au ajuns până la noi fragmente extinse din această operă, citate de scriitorul bisericesc Origen, care a compus o replică celebră, intitulată *Contra Celsum* (*Împotriva lui Celsus*), în jurul anului 248 d. Hr. Origen se referă la faptul că Celsus ar fi auzit de la un iudeu o istorie despre nașterea nelegitimă a lui Iisus[311].

310. *Toledoth Jeshu* sunt scrieri iudaice cu caracter polemic, propuse ca alternative la izvoarele evanghelice. Din păcate, sunt greu de datat; chiar dacă reflectă o tradiție polemică foarte veche, totuși au cunoscut reelaborări tardive. Una din cele mai serioase abordări istorico-critice, în ceea ce privește literatura rabinică de la sfârșitul secolului I și începutul secolului al II-lea, o datorăm lui JOHANN MAIER, *Gesù Cristo e il cristianesimo nella tradizione giudaica antica* (Sbib 106; Brescia, 1994).

311. Cf. ORIGEN, *Contra lui Celsus* (PSB, 9; București, 1984), I, xxviii, xxxii, p. 53 - 57;.ORIGÈNE, *Contre Celse*. Tome I (Livres I et II) (SC 132, Paris, 1967), p. 150 - 153, 162 - 165.

Celsus introduce în scenă figura imaginară a unui iudeu, care-I aduce lui Iisus o serie de acuze. Cu alte cuvinte, el lasă pe un evreu să discute cu Iisus Însuși, dând să se înțeleagă că L-a convins pe Iisus de mai multe lucruri, din care cel dintâi e acela că *«ar fi inventat nașterea Lui dintr-o fecioară»* (***tēn ek parthénou génesin***). Mai departe, Îl ponegrește spunând că *«a plecat dintr-un târg al Iudeii, fiind născut dintr-o femeie de la țară, o torcătoare săracă»*, după care afirmă: *«dovedită de adulter* (***hōs memoicheuménēn***), *ea a fost alungată de soțul său, un dulgher* (***téktonos***) *de meserie»*. Apoi continuă: *«părăsită de bărbat, ducând o viață de vagabondaj rușinos, ea a născut în ascuns pe Iisus»*, care, *«a fost nevoit, din pricina sărăciei, să-și caute de lucru în Egipt, acolo unde s-a experimentat în practicarea unor puteri magice* (***dynámeōn tinōn peirastheís***) *cu care se mândresc egiptenii. După ce s-a întors acasă, fălindu-se cu aceste puteri, și datorită lor, Iisus s-a proclamat Dumnezeu* (***theòn hautòn anēgóreuse***)»...(28)

Dar să ne întoarcem la cele spuse de Celsus, «despre un iudeu oarecare», unde se istorisește că *«mama lui Iisus ar fi fost alungată de tâmplarul care o ceruse în căsătorie, pe motiv că ar fi fost acuzată de adulter* (***elegchteîsa epì moicheía***) *în urma unor legături avute cu un soldat oarecare, numit Panthèra»*....(32).

Istorisirea prezentată de Celsus este foarte importantă, deoarece ea constituie prima relatare clară și posibil de datat despre aceste acuzații răspândite printre iudei[312].

Numele *Pandera, Panthera*, cu diferitele sale variații de scriere, ar proveni, după unii cercetători, prin derivarea intenționată

312. Astfel de calomnii la adresa originii lui Iisus difuzate în mediul iudaic au fost prilejuite de redactarea și circulația Evangheliilor canonice, care vorbesc despre zămislirea lui Iisus dintr-o fecioară. Putem constata deja prezența, în diferite *baraithot* din timpul lui Rabbi Eliezer ben Hyrkanos și Rabbi Ismael (sfârșitul sec. I și începutul secolul al II-lea), a desemnării lui Iisus ca Ben Panthera, precedentă mărturiei datate clar despre Panthera pe care o întâlnim la Celsus; Cf. J. MAIER, „Gesù Cristo e il cristianesimo... ", p. 178 ș.u.

din expresia «*ho hyiòs tēs parthénou*» («fiul fecioarei»). Această ipoteză este pusă în discuție astăzi de cercetători. În polemica iudaică, desemnarea lui Iisus ca «fiul teslarului» sau «tâmplarului» a avut un rol particular (cf. Mt 13, 55). În fața afirmațiilor ucenicilor despre dumnezeirea lui Iisus, a mărturisirii creștine din primele secole, iudeii Îl catalogau pe Iisus ca fiind un simplu om, referindu-se la profesia Sa (paternă). Termenul ebraic pentru «tâmplar» (*harēš*) poate însemna și «mag», iar «Iisus tâmplarul» putea însemna, în mediul ebraico - aramaic, și «Iisus magul» - ceea ce ar fi putut constitui una din cauzele confuziei dintre diferitele figuri de taumaturgi și vrăjitori în personajul ***Ješûă' ben Pandera*** - așa cum era văzut de iudei. Numele *Panther* era cunoscut ca nume al unor rabini, al unor soldați romani, iar în tradiția palestiniană exista un mag pe nume Pandera, în numele căruia se săvârșeau și vindecări. Tot în tradiția palestiniană se știa de un «nebun», pe nume Ben Stada, care-și tatuase pe piele propria doctrină. Tot Ben Stada se numea și un mag care împrumutase formule magice din Egipt, fusese acuzat în Lod (Lyda) de seducere a poporului și de idolatrie, fiind lapidat într-o vineri, iar, după execuție, atârnat pe lemn. Procesul a pus probleme, deoarece delincventul era în bune relații cu autoritățile romane. Personaje ale tradiției palestiniene au fost identificate între cei cu acest nume, astfel încât ***Ješûă' ben Pandera*** a putut fi identificat cu ***Ješû ha-nôṣrî***, în diferitele versiuni (din diaspora sau din Palestina) ale lui *Toledoth Jeshu*.

Cum Iisus a fost cunoscut ca întemeietor al creștinismului («un cult străin»), toate aceste motive au fost puse pe seama Mântuitorului, așa cum sunt atestate de Celsus în mediul iudaismului palestinian și arameofon.

J. Maier oferă o altă explicație plauzibilă numelui Panther, asemenea celei legate de porecla «tâmplarul». Pornind de la informația lui Tertulian potrivit căreia Iisus era cunoscut la Roma cu porecla «tâmplarul», în latină ***carpentharius***, este posibil ca iudeii din Orientul Apropiat să fi transliterat greșit termenul latin.

Termenul ***brpntr***, în loc de ***krpntr(j)***, poate fi considerat o eroare de transliterare din latină în caractere ebraico–aramaice. ***Pant()er***, ca nume, era cunoscut în Palestina secolului I, iar ***car*** (în transliterare ebraică ***kar***) a devenit ***bar***, ceea ce în aramaică înseamnă «fiu». Așadar porecla latină *carpentharius*, în transliterare ebraică sau aramaică, stă la originea interpretării *Bar Panter(i/a')* = «fiul lui P.»[313]. Această interpretare a putut fi eficientă pentru polemiștii iudei împotriva afirmațiilor creștinilor despre originea și rolul Mântuitorului Iisus Hristos.

Sfântul Iustin Martirul și Filosoful discută foarte pe larg cu iudeul Trifon despre zămislirea din Fecioară a lui Iisus, însă Trifon nu intervine niciodată cu acuzația nelegitimității.

2. Arătarea îngerului și mesajul adresat Dreptului Iosif (vv. 20–21)

Sfântul Matei ne spune că lui Iosif i *s-a arătat* îngerul Domnului (arătare care se va repeta încă de alte patru ori în această «Evanghelie a copilăriei»): după cum, deja, și în alte cazuri asemănătoare, îngerul se arătase lui Agar (Fac 16, 7–14), lui Avraam (Fac 17, 15–22; 18, 4–14), lui Moise (Ieș 3, 3), lui Ghedeon (Jud 6, 12) și mamei lui Samson (Jud 13, 3).

Îngerul i se adresează lui Iosif numindu-l fiul lui David, ceea ce evidențiază rolul lui Iosif de a-L insera pe Iisus în descendența davidică. Maria trebuie să-L nască pe Iisus, iar Iosif să-I pună numele, îndatorire specifică tatălui. Paternitatea legală nu este mai puțin importantă pentru istoria mântuirii decât maternitatea dumnezeiască a Mariei.

Îngerul îl invită pe Iosif *să nu se teamă*. În fața manifestării dumnezeiești a Celui ce este «cu totul Altul», omul se simte mic și neînsemnat, fiind cuprins de teamă. În toate

313. Cf. J. MAIER, „Gesù Cristo e il cristianesimo... ", p. 231 - 233.

manifestările lui Dumnezeu (teofanii), primul cuvânt adresat omului este, de fapt, o invitație să nu se teamă.

Expresia ebraică corespondentă «*malak Jhwh*» - fără articol, deoarece se află în statul construct (= genitiv în ebraică) este tradusă de Septuagintă cu «*îngerul Domnului* (*Kyrios*)» și se referă, în textele amintite, la Dumnezeu Însuși, Care Se manifestă într-o formă sensibilă pentru a Se descoperi oamenilor; de aceea exegeții consideră, pe bună dreptate, că «îngerul Domnului», care intervine de cinci ori în «Evanghelia copilăriei», potrivit Sfântului Matei, nu reprezintă pentru Evanghelist un înger - creatura lui Dumnezeu, deosebit de El -, ci Dumnezeu Însuși, Care în vis Se descoperă lui Iosif într-o formă perceptibilă din punct de vedere omenesc.

Orice interpretare am propune, descoperirea principală din episodul nașterii este mai întâi anticipată (1, 18) și apoi repetată (1, 20), iar această revelație se referă la faptul că Iisus a fost zămislit în Maria «prin lucrarea Duhului Sfânt (***ek pnéumatos*** ... ***haghíu***)». Duhul Sfânt, Care intervine în cazul zămislirii Domnului Iisus, este Persoană treimică și a participat la crearea lumii. Prin aceasta, Sf. Matei vrea să ne spună că Iisus nu este un simplu om, ci *Fiul lui Dumnezeu Întrupat*, Unul din Sfânta Treime.

Zămislirea prin lucrarea Duhului Sfânt exclude orice aluzie la o ipotetică partenogeneză, care, potrivit unor exegeți, ar fi fost împrumutată de Evanghelist din literatura și mitologia elenistică (motivul zeilor care se uneau cu pământene pentru a da naștere unor personaje extraordinare, cum ar fi fost eroii)[314]. În cazul Fecioarei Maria, este vorba de o intervenție miraculoasă a lui Dumnezeu, de un ade-

314. Unii comentatori, pe lângă miturile greco-romane despre fecundarea unor pământene prin puterea zeilor, invocă istorisirile despre nașterea marilor figuri religioase, precum Krișna, Buda și Zoroastru.

vărat act creativ din partea Atotputerniciei divine în Persoana Duhului Sfânt, prin revelația directă a Tatălui, sub forma sensibilă a îngerului Domnului. Avem aici sugerată de către autor participarea Sfintei Treimi la întruparea istorică a uneia dintre Persoanele divine. (La fel, în momentele cele mai importante ale activității Mântuitorului: Botezul, Schimbarea la Față, Învierea etc.).

Dreptul Iosif primește porunca de a pune nume Pruncului și de a-și asuma paternitatea legală. Porunca spune clar că «tu [Iosif] Îi vei pune numele Iisus» (v. 21). Prin acest act, Pruncul devine din punct de vedere juridic membrul familiei sale, înscris în descendența sa. Iosif va fi din punct de vedere legal tatăl Pruncului, chiar dacă nu este el cel ce L-a procreat.

Așadar, important este numele. Nu numai din cauza prescripției îngerului, ci mai ales deoarece pentru evreii acelei vremi, numele avea o valoare foarte mare: indica atât identitatea persoanei, cât și vocația și misiunea sa. Numele exprima felul cum este chemată persoana respectivă de către ceilalți și rolul pe care-l are de îndeplinit față de semeni. Iosif, al cărui nume se referă la *creștere* (în ebraică ***jôsēp*** = «Dumnezeu a adăugat» alți fii, cf. Fac 30, 24), Îi pune lui Iisus numele, adică Îl înscrie în existența concretă ca om.

Forma numelui Iisus derivă din numele ebraic ***Ješû***, forma abreviată a numelui mai vechi ***Ješûă***, prezent în cărțile mai recente ale Bibliei ebraice. În Sfânta Scriptură se află cincisprezece Isus, dintre care cel dintâi este Iosua,

Însă aceste comparații cu nașterea prin puterea Duhului Sfânt a Mântuitorului Hristos sunt neavenite: în primul rând, pentru că este foarte dificil să datăm cu oarecare precizie prima apariție a acestor istorisiri, iar în al doilea rând, chiar dacă aceste istorisiri existau la începutul secolului I, este puțin probabil ca ele să fi fost cunoscute și mai ales acceptate de către primii creștini, ca izvoare pentru redactarea Evangheliilor canonice.

care a fost locțiitorul și urmașul lui Moise, iar istoricul Iosif Flaviu citează douăzeci de personaje care poartă acest nume. *Numele lui Iisus* nu este ieșit din comun, așadar, iar în secolul I era atât de răspândit, încât trebuia să i se adauge expresii descriptive, precum «din Nazaret» sau «Hristosul (Mesia)», pentru a-L distinge de multe alte persoane care purtau acel nume[315].

Numele ebraice cele mai vechi erau de obicei o formă abreviată a unei sintagme, care de cele mai multe ori proclama ceva despre Dumnezeu («nume teoforice»). Numele Iosua / *Yᶜhôšûaʿ* la origine însemna «Dumnezeu ajută / mântuiește (de la forma abreviată a numelui divin YHWH (*Yahû*) și de la verbele *šwʿ* = „a ajuta" sau *yšʿ* = „a mântui")».

Numele *Iisus* înseamnă, așadar, *Dumnezeu este mântuirea / mântuiește*, și indică misiunea pe care o are de îndeplinit Iisus: *va mântui poporul de păcate*. Aceasta este explicația numelui, care se reflectă în Evanghelia după Matei 1, 21. Mântuirea este interpretată, așadar, în sensul unei eliberări de păcate. Originea dumnezeiască a lui Iisus și misiunea Sa mântuitoare sunt concentrate în numele Iisus. Această explicație a numelui Iisus corespunde unei trăsături caracteristice hristologiei Sfântului Matei, dar răspunde și așteptărilor mesianice ale unor medii iudaice.

3. Interpretarea nașterii lui Iisus (vv. 22–23)

Însemnătatea și valoarea acestei nașteri sunt interpretate de Evanghelist în lumina unui text din Vechiul Testament (v. 22). Este prima din așa-zisele «citări de împlinire», caracteristice Evangheliei după Matei, care au scopul de a arăta că Iisus împlinește toate așteptările și speranțele po-

315. Cf. J. MEIER, „Un Ebreo Marginale...", vol. I, p. 193 - 198.

porului ales. Citarea profeției din Isaia 7, 14 (v. 23)[316]: «*Iată, Fecioara va avea în pântece și va naște Fiu și vor chema numele Lui Emanuel, care se tâlcuiește: Cu noi este Dumnezeu*», nu corespunde exact nici textului ebraic (TM), nici celui al Septuagintei (LXX)[317].

TM:
הִנֵּה הָעַלְמָה הָרָה וְיֹלֶדֶת בֵּן וְקָרְאת שְׁמוֹ עִמָּנוּ אֵל׃

LXX: ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Εμμανουηλ.

GNT:
Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν,
καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ,
ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον Μεθ' ἡμῶν ὁ θεός.

316. Aceste cuvinte au fost adresate de proorocul Isaia regelui Ahaz al regatului lui Iuda (735 - 725 î. Hr.) în timpul războaielor siro - efraimite (735 - 732 î. Hr.). Regele aramean Rețin (Damasc) și regele lui Israel Pecah (Samaria) au vrut să facă o coaliție împotriva lui Tiglat-Pilezer al III-lea, regele Asiriei, în care să-l atragă și pe regele Ahaz. Când Ahaz a refuzat, cei doi regi s-au îndreptat împotriva lui, înconjurând Ierusalimul. Atunci Ahaz, îngrozit de coaliția Damasc-Samaria, își jertfește propriul fiu zeilor falși (cf. 4 Rg 16, 3) și hotărăște ca regatul lui să ceară ajutorul regelui asirian Tiglat-Pilezer al III-lea. Proorocul Isaia s-a opus acestei hotărâri a lui Ahaz, știind că după ce Asiria îi va distruge pe dușmanii regatului Iuda, acesta își va pierde independența și va deveni vasal. Isaia îl invită pe Ahaz să aibă încredere în făgăduința lui Dumnezeu făcută regelui David, iar ca semn, tânăra soție a lui Ahaz va rămâne însărcinată și va naște un alt fiu. Isaia și-a pus toată nădejdea în acest copil, micul Ezechia, *Emmanu - El*, «Dumnezeu este cu noi» (Is 7). Când Ezechia a devenit rege, a continuat politica de supunere a tatălui său, dar, ascultându-i pe proorocii Isaia și Miheia, a renunțat la apostazie, la altarele construite de tatăl său pentru jertfirea copiilor către zeul Moloh, și a restabilit cultul lui YHWH pe locurile înalte, reorganizând cultul la templu și dând astfel semnalul unei redeșteptări religioase, cântate de Isaia 9 și 11.

317. Cf. D. S. NEW, *Old Testament Quotations in the Synoptic Gospels, and the Two-Document Hypothesis* (SBLSCS, 37; Atlanta, 1993), p. 100 - 101.

Profeția lui Isaia anunță nașterea unui prunc dintr-o tânără. Folosirea termenului ***almàh*** (care poate însemna «o tânără care a ajuns la vârsta pubertății sau chiar o tânără soție») demonstrează că proorocul Isaia nu se referea la o partenogeneză; în acest caz, ar fi folosit termenul precis ***betulàh*** (= fecioară în sens fizic).

Evanghelistul Matei reinterpretează din perspectivă hristologică profeția lui Isaia, pentru a explica originea dumnezeiască a lui Iisus, referindu-se în mod clar la zămislirea Sa dintr-o fecioară. Evanghelistul nu derivă această interpretare din termenul ***parthénos***, folosit în traducerea Septuagintei, unde sensul este generic. Pentru tradiția iudaică, textul din Is 7, 14 nu era considerat o profeție mesianică[318], deoarece nu apare în lista rabinică a celor 456 de texte biblice socotite de rabini mesianice. Textul din Isaia nu insistă asupra modului în care copilul va fi zămislit, ci asupra intervenției lui Dumnezeu, care va deveni vizibilă prin nașterea unui descendent. Pentru Evanghelistul Matei, profeția adresată de Isaia regelui Ahaz s-a împlinit în Iisus: Mesia davidic, născut prin intervenția lui Dumnezeu în Duhul Sfânt. Potrivit contextului descris de Mt 1, accentul este pus pe împlinirea unei făgăduințe veterotestamentare în Persoana lui Iisus - Emanuel, Care este Dumnezeu Însuși, prezent în mijlocul oamenilor în mod real. Spre deosebire de aluzia implicită din Lc 1, 30, 38–42 (Is 7, 14), unde perspectiva este una mariană, Evanghelistul Matei interpretează Is 7, 14 ca pe o afirmație hristologico–soteriologică a numelui Emanuel. Pentru Matei, centrul de interes îl constituie darul făcut de Dumnezeu omenirii prin întruparea în persoana lui Iisus, Fiul Său (cf. Mt 2, 15).

318. Cf. H. HÜBNER, „Teologia biblica... ", vol III, p. 137; vezi și A. POPPI, „Sinossi...", p. 65; J. GNILKA, „Il Vangelo di Matteo... ", p. 49.

Verbul la persoana a III-a plural din textul Evanghelistului: ***kalésousin*** = «și-L vor chema, invoca», nu se regăsește nici în textul ebraic (TM), nici în cel grecesc (LXX), fiind o adaptare a Sfântului Matei, în stilul targumului sinagogal. Această interpretare a textului profetic de către Evanghelist vrea să indice faptul că cei care vor crede în Hristos se vor aduna în Biserica Sa și vor invoca prezența lui Dumnezeu în mijlocul lor, prin Iisus Hristos în Duhul Sfânt[319].

4. Împlinirea poruncii îngerului (vv. 24–25)

Sfântul Evanghelist Matei istorisește nașterea Domnului Iisus într-o manieră foarte lapidară, și printr-o propoziție subordonată, fiind însă preocupat să prezinte, printr-o propoziție principală, faptul că Iosif «nu a cunoscut-o până ce ea L-a născut pe Fiul ei». Prin conjuncția ***heos***, «până ce», Evanghelistul vrea să spună că Maria a fost fecioară și că zămislirea lui Iisus a fost, astfel, prin lucrarea Duhului Sfânt, fără concursul omului. Este a treia oară când Evanghelistul reafirmă nașterea din fecioară a lui Iisus. Verbul folosit pentru a descrie nașterea lui Iisus din Fecioara Maria este ***tíktō*** (vv. 21 și 25 și Mt 2, 2a), în schimb verbul ***gennáō*** este rezervat actului patern[320].

Sf. Matei vrea să ne transmită ideea că zămislirea fecioarelnică a lui Iisus a avut loc prin puterea și cu lucrarea Duhului Sfânt, și nu ne spune nimic în mod direct despre *pururea fecioria Maicii Domnului*, nu spune nimic despre ce s-a întâmplat cu Fecioara Maria, ce raporturi au continuat să existe între Dreptul Iosif și Fecioara Maria. Textul nu exclude nimic, dar nici nu afirmă. Este clar că nu asta a fost

319. Cf. J. GNILKA, „Il Vangelo di Matteo... ", p. 50.

320. Cf. A. V. CERNUDA, „La dialéctica ghennaô - tiktô en Mt 1-2", în *Bib* 55 (1974), p. 408 - 417.

intenția autorului. Biserica Ortodoxă, urmând tradiției învățăturii Sfinților Părinți, afirmă clar fecioria Maicii Domnului *înainte de naștere, în timpul nașterii* și *după naștere*. În baza altor indicii prezente în Noul Testament și mai ales potrivit altor date tradiționale, aflăm că Biserica primară din primele secole deja a exclus părerea că «frații» și surorile Domnului, care apar în literatura creștină primară și în Noul Testament (cf. și Mt 13, 55–56), ar fi fost alți fii ai Mariei.

Recent, M. J. Ford[321], făcând apel la literatura iudaică a timpului și studiind legea rabinică despre impuritate (*Sotah* 6, 3), susține că soția, chiar și în cazul în care ar fi avut raporturi cu un alt bărbat, fără vina sa, trebuia sau să fie repudiată de bărbat, sau, dacă ar fi fost reprimită în casă, *«îi era interzisă bărbatului pentru totdeauna* (datorită impurității legale)», deoarece se unise cu un altul. Dreptul Iosif, înțelegând că Dumnezeu Se comportase față de Maica Domnului precum un soț (Lc 1, 35), a luat-o în casa lui pe Maria potrivit poruncii divine, însă chiar și în baza unei astfel de uzanțe, fără vreo specială revelație divină, ar fi înțeles că Fecioara Maria fusese consacrată lui Dumnezeu, era proprietatea Lui; deci lui Iosif, potrivit precizării din legea rabinică expusă mai sus, Maria *«îi era interzisă pentru totdeauna»*.

În concluzie la textul analizat din capitolul întâi al Evangheliei Sfântului Matei, putem afirma că interesul autorului este acela de a scoate în relief zămislirea neprihănită a lui Iisus, Mântuitorul și Emanuel. În alți termeni, fecioria Mariei este menționată și interpretată de către Evanghelistul Matei în funcție de hristologie. Sub acest aspect, *Evanghelia originii divine și umane a lui Iisus Hristos* trebuie

321. Cf. M. J. FORD, „Mary's Verginitas post Partum and Jewish Law ", în *Bib* 54 (1973), p. 269 – 272.

considerată ca fiind o pagină a Bunei–Vestiri și a catehezei creștine asupra identității paradoxale a lui Iisus, Fiul lui David pe linia lui Iosif, și Fiul lui Dumnezeu, născut din Maria prin intervenția creatoare a Duhului Sfânt.

Excurs: Frații Domnului și pururi fecioria Mariei, Maica Domnului

Iisus S-a născut din Maria, însă Evangheliile vorbesc de «frații și surorile Domnului». Cum trebuie înțelese raporturile de rudenie dintre aceștia și Mântuitorul Iisus Hristos[322] ?

După cum se știe, *Protoevanghelia lui Iacob*, o scriere databilă din secolul al II-lea, considerată apocrifă, este prima care susține în mod explicit teza pururi fecioriei Maicii Domnului, *înainte, în timpul* și *după naștere*. Potrivit acestei scrieri, «frații lui Iisus» menționați în Evangheliile canonice ar fi fost fiii lui Iosif dintr-o căsătorie anterioară. Potrivit acestei tradiții, Iosif din Nazaret era văduv când a luat-o pe Maria în căsătorie. Prima soție a lui Iosif îi născuse patru fii și două fiice. Maria L-a avut numai pe Iisus, însă i-a crescut și pe ceilalți și era considerată de către toți mama lor.

Între Iisus și acești «frați» nu exista nici o legătură biologică și nu pot fi considerați frați vitregi ai Săi, de vreme ce ei sunt fiii lui Iosif cu o altă femeie, în timp ce Iisus este numai «fiul Mariei». Această concepție poate fi considerată cea mai veche, ea se regăsește la scriitorii și Părinții Bisericii de mai târziu și este împărtășită până azi de Bisericile Ortodoxe. Ea s-a impus foarte repede în tradiția monahală, care vedea în Maria, fecioara mamă a lui Iisus, modelul cel mai înalt care să corespundă idealului de viață religioasă.

În Biserica Apuseană de limbă latină, în urma dezbaterilor din cea de a doua jumătate a secolului al IV-lea în

322. Cf. J. MEIER, „Un Ebreo Marginale...", vol. I, p. 302 - 325.

legătură cu superioritatea vieții de feciorie - având ca model pe cea a Maicii Domnului - față de viața de căsătorie, a intervenit un anume *Helvidius*, a cărui operă nu o cunoaștem decât din criticile făcute de Fericitul Ieronim. *Helvidius*, asemenea autorilor dinaintea lui, precum Tertulian și Victorin de Pictavium, susținea că Maria nu a fost totdeauna fecioară, și că după nașterea lui Iisus ar fi avut cu Iosif relații matrimoniale normale, din care s-au născut Iacob și ceilalți frați ai lui Iisus, menționați în Evanghelii. Împotriva concepției lui *Helvidius*, Fericitul Ieronim a scris o critică vehementă în opera *Adversus Helvidium de perpetua virginitate beatae Mariae*, în care, profitând de calitățile sale oratorice și cunoscând temeinic Sfintele Scripturi, l-a ridiculizat pe adversar și a elaborat o altă soluție în problema fraților Domnului, care s-a impus în Occidentul creștin în secolele următoare, și în Biserica Romano - Catolică, până astăzi. Fericitul Ieronim nu s-a aliniat concepției exprimate de *Protoevanghelia lui Iacob* și nu i-a considerat pe frații și surorile lui Iisus ca fiind fiii lui Iosif dintr-o căsătorie precedentă. Însă exaltarea idealului de viață în feciorie a creștinului, după modelul Maicii Domnului, nu i-a fost de-ajuns; trebuia să-l adauge și pe Dreptul Iosif. Astfel, printr-o analiză complicată a datelor evanghelice, Fericitul Ieronim a ajuns să-i identifice pe frații lui Iisus cu fiii Mariei lui Cleopa - sora Fecioarei Maria, Maica Domnului - și cu fiii lui Alfeu, pe care-l identifică cu Cleopa. Așa-zișii «frați ai lui Iisus» ar fi fost, de fapt, verișorii Săi, iar Iacob, fratele Domnului, ar fi trebuit identificat cu Iacob al lui Alfeu, unul din cei doisprezece Apostoli. În felul acesta, Sfânta Familie în întregime, Iisus, Maria, Iosif deveneau, pe cât de paradoxal poate părea, cel mai înalt model de viață trăită în feciorie.

În literatura de specialitate contemporană, din ce în ce mai abundentă despre acest subiect, sunt puse în circulație

ipoteze din ce în ce mai ciudate. Nu vreau să mă refer la toate aceste ipoteze în cele ce urmează, ci voi aduce în atenție un text care, de obicei, este prea puțin luat în discuție de exegeți.

Cu prilejul vizitei lui Iisus la Nazaret, Marcu (6, 3) redă mirarea locuitorilor cetății în acești termeni: «Au nu este Acesta teslarul, *fiul Mariei* și fratele lui Iacob și al lui Iosif și al lui Iuda și al lui Simon ? Și nu sunt oare surorile Lui aici la noi ?». În general, se preferă versiunea Sfântului Luca: «Nu este oare Acesta *fiul lui Iosif* ?» (cf. Lc 4, 22 și Mt 13, 55).

De ce Evanghelia după Marcu, considerată cea mai veche între cele canonice, Îl desemnează pe Iisus ca *fiul Mariei* ? Când mama este văduvă sau când fiul este nelegitim, se înțelege mai ușor atribuirea numelui mamei. Însă în opera istoricului Iosif Flaviu, precum și în literatura rabinică, se întâlnesc cazuri când un copil era chemat cu numele mamei dacă aceasta se bucura de o familie mai bună sau aparținea unei descendențe superioare celei a tatălui. Această soluție nu este valabilă pentru Marcu, el cunoscând descendența davidică a lui Iisus (cf. Mc 10, 48).

Soluția corectă la această problemă trebuie căutată tot în Sfânta Scriptură. Genealogiile biblice făceau deosebire între diferiții fii ai unui rege, avuți cu diferite femei din haremul regal, pe care îi numeau cu numele mamei. Astfel, fiul lui David, Adonia, este numit *fiul Haghitei* (2 Rg 3, 4 și 1 Par 3, 4). Haghita era una din soțiile lui David. Abișai, Ioab și Asael sunt numiți *fiii lui Țeruia* (1 Par 2, 16 și 1 Rg 26, 6). Însă Țeruia este fiica lui Iesei și sora lui David. Ben–Hur, fiul lui Caleb, este numit *întâiul născut al Efratei* (cf. 1 Par 2, 19 și 50). Efrata a fost mai întâi soția lui Hețron (tatăl lui Caleb) înainte de a deveni soția lui Caleb și mama lui Ben–Hur (cf. 1 Par 2, 24).

A-L desemna pe Iisus «fiul Mariei» însemna pentru locuitorii Nazaretului a recunoaşte că Iacob, Iosif, Iuda şi Simon nu erau fiii Mariei, ci născuţi dintr-o căsătorie precedentă a lui Iosif. În afara Nazaretului însă, Iisus va fi chemat «fiul lui Iosif» deoarece se ignorau de fapt aceste date.

Despre termenul grec ***adelphos*** = «frate», folosit de 343 de ori în Noul Testament, nu trebuie spus decât că de 268 de ori este folosit în sens metaforic. Împotriva argumentaţiei Fericitului Ieronim, exegetul american J. Meier susţine că în Vechiul Testament grec (Septuaginta, LXX) termenul grec ***adelphos*** (= «frate») nu este folosit pentru a indica un verişor[323]. Acest exeget adaugă precizarea că în Septuagintă, numai un singur text (1 Par 23, 22) poate fi citat în sprijinul teoriei Fericitului Ieronim. Se poate afirma sigur că, în greacă, sfera semantică a termenului ***adelphos*** nu ajunge niciodată să desemneze un verişor. ***Adelphos*** este un frate de sânge sau de drept. Argumentaţia lui Ieronim se poate sprijini numai pe sociologia grupurilor închise, postulând că termenul ***adelphos*** ar fi fost înţeles în sensul unei fraternităţi religioase lărgite.

A face abstracţie de contextul ebraic al Noului Testament pentru faptul că a fost scris în greacă este o dovadă de ignoranţă şi de necunoaştere a literaturii iudaismului elenistic.

III. Închinarea magilor (Mt 2, 1–12)

După ce Evanghelistul face cunoscută taina Persoanei Mântuitorului Hristos şi după ce a arătat modul extraordinar al Întrupării Sale în lume, cel de al doilea capitol prezintă primirea care I-a fost făcută de oameni: unii L-au acceptat, alţi au preferat să-L ignore sau chiar să-L elimine.

323. Cf. J. MEIER, „Un Ebreo Marginale...", vol. I, p. 314.

Încă din primele zile ale existenţei Sale pământeşti se întrevăd reacţii opuse ale oamenilor faţă de Persoana Mântuitorului: alături de El sau împotriva Lui. Nu este admisă nici o formă de neutralitate, nu pot exista jumătăţi de măsură.

Cea de a treia unitate a «Evangheliei copilăriei», potrivit versiunii Sfântului Matei, vrea să clarifice «unde» a devenit vizibil în istoria oamenilor evenimentul Întrupării Fiului lui Dumnezeu: în *Betleemul Iudeii*, cetatea davidică. Intenţia apologetică a Evanghelistului este evidentă: el vrea să răspundă obiecţiilor iudeilor, pe care Evanghelistul Ioan le redă cu fidelitate în Evanghelia a patra: «Din Nazaret poate fi ceva bun?» (In 1, 46); «Nu cumva din Galileea va să vină Hristos? N-a zis oare Scriptura că Hristos va să vină din sămânţa lui David şi din Betleem, cetatea lui David?» (In 7, 41–42); «Nu cumva şi tu eşti din Galileea? Cercetează şi vezi că din Galileea nu s-a ridicat prooroc» (In 7, 52). Spre deosebire de Ioan, Evanghelistul Matei vrea să propună unei comunităţi creştine mixte, alcătuite din evrei şi păgâni convertiţi, ideea descendenţei davidico–regale a lui Mesia şi a mântuirii pe care El a oferit-o tuturor popoarelor, reprezentate de magii de la Răsărit şi de darurile lor.

Textul şi structura sa

Cetăţile *Ierusalim* (vv. 1–8) şi *Betleem* (vv. 9–12) constituie cadrul topografic şi teologic al istorisirii despre venirea magilor din Răsărit pentru a-L căuta pe noul rege al iudeilor, abia născut. Cele două scene sunt introduse de călătoria şi de sosirea magilor, şi sunt corelate între ele prin elemente comune, precum steaua (vv. 2, 7, 9, 10) şi gestul adorării Pruncului (vv. 2, 11).

Istorisirea este construită în jurul contrastului dintre *regele Irod* şi *Cel ce S-a născut rege al iudeilor*, dintre *Irod* şi *magi*. Irod vede în Pruncul ce S-a născut un concurent care

trebuie eliminat, magii, în schimb, pornesc în căutarea Lui cu scopul de a-L găsi și de a I se închina. Această acțiune constituie motivul călătoriei magilor (v. 2), și în același timp devine un pretext pentru Irod ca să obțină de la magi informații despre Pruncul nou - născut (v. 8). Versetul 11 constituie, de fapt, punctul culminant al întregului episod.

A. Paul a propus o structură circulară (a, b, c - a', b', c') din care derivă un interesant joc expresiv ce alternează în jurul Mântuitorului Hristos prin schimbarea locurilor (Ierusalim - Betleem) și a personajelor (Irod - magii)[324].

a. **Ierusalimul** - întrebare:	a'. **Betleemul** - răspuns:
Irod este întrebat de magi despre locul în care trebuia să Se nască Iisus (vv. 1 - 2).	*Magii* primesc răspunsul de la stea (vv. 9 - 10).
b. **Ierusalimul** - întrebare: *Irod*, tulburat, convoacă autoritățile religioase și politice și caută confirmarea în Scripturi (vv. 3-6).	b'. **Betleemul** - răspuns: *Magii* Îl găsesc pe Iisus Pruncul și I se închină (v. 11).
c. **Ierusalimul** - întrebare: *Irod* cere magilor să se reîntoarcă la el (vv. 7-8)	c'. **Betleemul** - răspuns: *Magii*, avertizați în vis, se întorc în țara lor pe o altă cale (v. 12).

Această structură internă a pericopei evidențiază foarte bine Persoana Mântuitorului Hristos, Care este găsit de magi, și nu de Irod. Acesta din urmă, văzându-se înșelat de magi, va provoca fuga în Egipt a familiei după trup a Mântuitorului și uciderea pruncilor din Betleem (Mt 2, 13 - 18).

În ceea ce privește structura generală a pericopei și dinamica narativă a textului de care ne ocupăm, acesta poate fi structurat și astfel: o *introducere* (v. 1) plasează din punct

324. Cf. A. PAUL, *Il Vangelo dell'infanzia secondo Matteo* (Roma, 1986), p. 100 ș.u.

de vedere cronologic istorisirea în *timpul regelui Irod*; sunt menționate locurile în care se derulează evenimentele: Betleemul și Ierusalimul; sunt prezentate personajele principale: *Mântuitorul Hristos, regele Irod, magii.*

Prima parte (vv. 2–8) prezintă sosirea la Ierusalim a acestor personaje misterioase, care caută informații referitoare la locul în care trebuia să Se nască Mesia și provoacă tulburarea lui Irod și a întregii cetăți (vv. 2–4); din inițiativa regelui Irod se întrunesc conducătorii poporului (arhiereii și cărturarii), pentru a oferi un răspuns cu privire la locul nașterii lui Mesia, loc ce este identificat cu cetatea Betleem (vv. 5 - 6); Irod cere informații magilor despre steaua călăuzitoare și-i trimite la Betleem în căutarea Pruncului, cu obligația de a-i furniza informații și mai detaliate (vv. 7 - 8).

În *cea de a doua parte* (vv. 9–11), magii își reiau călătoria urmând steaua călăuzitoare, găsesc Pruncul la Betleem (vv. 9–10) și, în sfârșit, își ating scopul călătoriei lor: adorarea lui Mesia, subliniată de Evanghelist prin menționarea darurilor oferite de magi: aur, tămâie și smirnă.

În *concluzia* istorisirii (v. 12), magii sunt avertizați în vis să nu mai treacă prin Ierusalim în călătoria lor de întoarcere.

1. Introducere (v. 1)

2:1 Iar dacă S-a născut Iisus în Betleemul Iudeii,
în zilele lui Irod regele,
iată magii de la Răsărit au venit în Ierusalim
întrebând:

2. Prezența magilor la Ierusalim (vv. 2–9a)

2:2 Unde este regele iudeilor, Cel ce S-a născut ?
Căci am văzut la Răsărit steaua Lui
și am venit să ne închinăm Lui.
2:3 Și auzind, regele Irod s-a tulburat,
și tot Ierusalimul împreună cu el.

2:4 Şi adunând pe toţi arhiereii şi cărturarii poporului,
căuta să afle de la ei:
Unde este să Se nască Hristos ?
2:5 Iar ei i-au zis:
În Betleemul Iudeii,
că aşa este scris de proorocul:
*2:6 „**Şi tu, Betleeme, pământul lui Iuda,***
nu eşti nicidecum cel mai mic între căpeteniile lui Iuda,
căci din tine va ieşi Conducătorul care va paşte pe poporul Meu Israel".
2:7 Atunci Irod, chemând în ascuns pe magi,
a aflat de la ei lămurit în ce vreme s-a arătat steaua.
2:8 Şi trimiţându-i la Betleem, le-a zis:
Mergeţi şi cercetaţi cu de-amănuntul despre Prunc şi,
dacă Îl veţi afla, vestiţi-mi şi mie, ca,
venind şi eu, să mă închin Lui.
2:9 Iar ei, ascultând pe rege, au plecat.

3. Magii la Betleem (vv. 9b–11)

Şi iată, steaua pe care o văzuseră în Răsărit mergea înaintea lor,
până ce a venit şi a stat deasupra, unde era Pruncul.
2:10 Şi văzând ei steaua, s-au bucurat cu bucurie mare foarte.
2:11 Şi intrând în casă, au văzut pe Prunc împreună cu Maria, mama Lui,
şi căzând la pământ, s-au închinat Lui;
şi deschizând vistieriile lor, I-au adus Lui daruri: aur, tămâie şi smirnă.

4. Concluzie (v. 12)

2:12 Iar luând înştiinţare în vis să nu se mai întoarcă la Irod, pe altă cale s-au dus în ţara lor.

Analiza exegetică a mesajului

Irod şi magii (vv. 1–2)

Dacă naşterea lui Iisus (v. 1) este istorisită într-un mod foarte sintetic, aceasta evidenţiază faptul că Evanghelistul Matei nu este interesat să furnizeze cititorilor săi o cronică a evenimentelor în cele mai mici detalii, ci să scoată în evidenţă însemnătatea mesajului. Construcţia «iar dacă S-a născut Iisus în Betleemul Iudeii», în care se foloseşte verbul ***gennaō***, pune acest text în legătură strânsă cu genealogia (Mt 1, 1–18).

Versetul 1 ne oferă coordonatele *temporale*: în timpul regelui Irod cel Mare (37–4 î. Hr.); *geografice*: Răsărit, Betleem şi Ierusalim; şi *personajele principale*: Pruncul Iisus, Irod şi magii.

Spre deosebire de Luca, Matei nu aminteşte despre rezidenţa Sfintei Familii la Nazaret înainte de naşterea lui Iisus. Potrivit Evanghelistului Matei, se pare că Iosif şi Maria locuiau la Betleem, deoarece se aflau într-o casă (cf. v. 11); Luca, în schimb, îi prezintă ca fiind oaspeţi de ocazie, pentru recensământul desfăşurat în Iudeea din porunca împăratului roman. În afara «Evangheliei copilăriei» nu se găsesc alte menţionări ale naşterii lui Iisus la Betleem[325].

325. Critica liberală consideră că naşterea lui Iisus la Betleem ar fi fost inventată pentru a confirma autenticitatea descendenţei davidice a lui Iisus şi, în acelaşi timp, pentru a elimina cauza disprețului din partea iudeilor, care-L considerau pe Iisus originar din Nazaret. În opinia multor istorici de azi, Iisus S-a născut la Nazaret, iar menţionarea Betleemului se datorează doar preocupării teologice a Evangheliştilor de a demonstra apartenenţa lui Iisus la linia descendenţilor lui David, ceea ce constiuie o temă teologică deosebit de importantă pentru Matei şi Luca. Pentru mai multe detalii vezi G. THEISSEN – A. MERZ, „Il Gesù storico... ", p. 208 - 209. J. P. MEIER afirmă: «Naşterea lui Iisus la Betleem nu este un fapt istoric, ci o theologumenă, adică o afirmaţie teologică (de exemplu: Iisus este adevăratul Fiu al lui David, Mesia regal proorocit), expusă într-o formă narativă aparent istorică»; Cf. J. MEIER, *Un Ebreo Marginale. Ripensare il Gesù storico. Le radici del problema e della persona*,vol. I (BTC 117; Brescia, 2001), p. 208. ş. u. Trebuie să admitem totuşi că nu este posibil să afirmăm cu certitudine că Iisus s-a născut la Nazaret, deşi El a rămas în istorie ca Iisus Nazarineanul, şi nu Betleemitul.

Pentru Evanghelistul Matei, aşadar, părinţii după trup ai Mântuitorului locuiau deja la Betleem, şi numai după naşterea lui Iisus - din motive politice - au mers să locuiască în Nazaret (cf. Mt 2, 11–12). Potrivit Sfântului Luca însă, Dreptul Iosif şi Fecioara Maria locuiau la Nazaret înainte de naşterea lui Iisus, şi numai datorită poruncii imperiale, Iosif, care era din casa şi din familia lui David, a venit din Nazaret (Galileea) în Betleem (Iudeea). Diferenţele dintre Matei şi Luca pot fi explicate prin faptul că fiecare Evanghelist a folosit în redactare, în mod independent, sursele tradiţionale de care dispunea şi pe care le-a interpretat în funcţie de perspectiva teologică proprie.

Naşterea lui Iisus este plasată în timpul domniei lui Irod cel Mare. Acesta era de origine idumee şi a domnit peste Palestina din anul 37 î. Hr. până în anul 4 î. Hr. (750, *ab Urbe condita*), când a murit la Ierihon, înainte de Paştele iudaic (sfârşitul lui martie sau începutul lui aprilie). Iosif Flaviu povesteşte că a fost înmormântat în fortăreaţa–mausoleau construită de el lângă Betleem (*Herodium*)[326], deşi mormântul său nu a fost descoperit încă de arheologi în timpul săpăturilor efectuate acolo.

Episodul începe o dată cu sosirea unor magi la Ierusalim (ar putea fi intelectuali, oameni de ştiinţă ai vremii, înţelepţi sau ghicitori).

Termenul ***mágos*** oscilează între o accepţie negativă şi una pozitivă[327].

Mágoi derivă din numele unui trib din Media. Magii, potrivit informaţiilor oferite de istoricul grec Herodot, îndeplineau funcţii sacerdotale în religia persană şi se ocupau cu astronomia sau cu astrologia. Tot Herodot ne informează că în lumea antică erau chemaţi magi, în special astrologii, interpreţii viselor şi ghicitorii proveniţi din Orient. În tradiţia iudaică erau consideraţi însă mai degrabă şarlatani şi înşelători, persoane care deţineau o ştiinţă ocultă[328].

Evanghelistul Matei îi consideră pe magi ca fiind persoane culte, experţi în astronomie, care, păgâni fiind, recunosc semnele naşterii lui Hristos şi astfel învaţă să înţeleagă şi Scriptura (cf. Mt 2, 5). Accentul negativ al termenului ***mágos*** este determinant în FA 13, 6–8, unde falsul profet Bariisus (v. 6) sau Elimas (v. 8) este desemnat ca ***mágos***, a cărui putere periculoasă este biruită de Sfântul Pavel cu ajutorul Duhului Sfânt.

Istoria magilor a stimulat totdeauna pietatea populară. Au fost consideraţi regi, în baza textului din Isaia 60, 3 şi 6; TM: «Vor umbla regi întru lumina ta şi neamuri întru strălucirea ta (v. 3), «Caravanele de cămile te vor prididi, dromadere de Madian şi Efa. Din Şeba ele vor sosi grămadă, încărcate cu aur şi tămâie, vestind cu bucurie faptele cele de slavă ale Domnului» (v. 6), şi în baza Psalmului 71, 10–11: «Regii Tarşişului şi insulele daruri vor aduce, regii arabilor şi din Saba prinoase vor aduce. Şi se vor închina Lui toţi împăraţii pământului, toate neamurile vor sluji Lui». Tradiţia vorbeşte de trei magi, în baza darurilor pe care le-au oferit. Numele lor sunt Gaşpar, Melchior şi Baldasar[329].

Ceea ce este important pentru a înţelege istorisirea este faptul că aceşti magi nu sunt iudei, ci străini care se află în căutarea lui Mesia. Proveniența lor este descrisă în mod generic: ei vin din Orient (***apò anatolōn***), sunt, aşadar, păgâni şi-i reprezintă pe toţi aceia care iniţial fuseseră excluşi

326. Cf. J. FLAVIUS, *Anticlităţile iudaice*, XVII, viii, 3.
327. Cf. J. GNILKA, „Il Vangelo di Matteo... ", p. 70.

328. Cf. H. BALZ, «***magos***», în *DENT*, II, p. 238 - 239.
329. În *Evanghelia siriacă a copilăriei*, cei trei magi sunt consideraţi fraţi şi poartă numele mai sus amintite. Potrivit Evangheliei arabe a copilăriei, (sec. VI–VII d. Hr.), o profeţie a lui Zarathustra ar fi adus la cunoştinţă magilor naşterea extraordinară a unui copil, fapt ce i-a determinat să vină la Ierusalim.

de la făgăduințele divine deoarece nu aparțineau poporului Israel, devenind astfel, în virtutea atitudinii lor de a-l primi pe Mesia, destinatarii operei mântuitoare înfăptuite de Hristos. Faptul că ei sunt străini reiese și din modul lor de a vorbi: în fața lui Irod Îl consideră pe Mesia ca fiind regele iudeilor (v. 2).

Magii la Ierusalim

Atitudinea de căutare ce-i caracterizează pe magi se află în contrast cu indiferența și dezinteresul iudeilor care, deși erau depozitarii făgăduințelor mesianice, nu-și dau seama că Mesia lui Israel S-a născut deja.

Magii se interesează de Prunc: «Am văzut ...și am venit...» (v. 2). Nu este de ajuns să vezi, trebuie să te afli într-o permanentă stare de căutare, să nu confunzi niciodată adevărul cu propriile idei sau certitudini. Cine - asemenea lui Irod și cărturarilor - rămâne în palatul propriilor interese sau al propriilor convingeri nu va ajunge niciodată la cunoașterea adevărului, dimpotrivă, riscă să stea departe de el sau să lupte împotriva lui.

Întrebarea magilor, «Unde este regele iudeilor, Cel ce S-a născut?», pune față în față cele două regalități: una falsă (Irod), și una adevărată (Iisus). Această referință despre regalitatea lui Hristos este prezentă și în istoria patimilor, unde Evanghelistul Matei pune pe buzele lui Pilat o întrebare asemănătoare: «Tu ești regele iudeilor?» (Mt 27, 11).

Magii își declară scopul călătoriei lor la Ierusalim: «Am văzut la Răsărit steaua Lui și am venit să ne închinăm Lui». Tema «stelei» este foarte controversată și ridică probleme atât de exegeză, cât și de istoricitate. Comentatorii au propus diferite soluții, dintre care pot fi luate în considerație trei interpretări principale.

a) *Interpretarea comparativă*. Cercetătorii au îngrămădit în comentariile lor o serie de informații paralele preluate din istoria religiilor pentru a demonstra prezența și influența unui astru în viața fiecărei persoane. Platon susține că fiecărei stele i-a fost încredințat un suflet. Pliniu, criticând această concepție, redă părerea omului de rând: fiecare ar avea propria stea, care apare la naștere și dispare o dată cu moartea persoanei; mai luminoasă cea a bogaților și mai puțin strălucitoare a celor săraci.

Însă astfel de interpretări caută explicații în surse care nu sunt specifice Evangheliștilor.

b) *Interpretarea biblico-mesianică*. Există foarte mulți comentatori, din primele secole creștine și dintre cei moderni, care interpretează «steaua» din Evanghelia după Matei în legătură cu proorocia lui Valaam din Nm 24, 17, care vorbește despre «steaua care va răsări din Iacov». Valaam este considerat de Filon din Alexandria ca fiind un ***magos***, care, împreună cu doi slujitori ai săi, vine din «Răsărit» (Mesopotamia), potrivit versiunii grecești a Vechiului Testament (Nm 23, 7; LXX). El fusese chemat de Balak, regele Moabului, pentru a opri călătoria poporului lui Dumnezeu prin pustie, spre Țara Făgăduinței. În loc să-i blesteme pe israeliți, el îi binecuvintează și rostește o proorocie care se concentrează asupra stelei ce va răsări din Iacov. În iudaismul din timpul Mântuitorului, această profeție era aplicată la venirea lui Mesia, fapt confirmat de scrierile de la Qumran, care vorbesc despre venirea unui Mesia levitic (cf. 1QM 12, 6). Acestei interpretări mesianice a stelei i se obiectează că dacă pentru Valaam steaua indică persoana lui Mesia, pentru Evanghelistul Matei ea nu este decât un semn al lui Mesia. Mesia nu este chemat «steaua», cum va fi chemat Simon «***bar Kôkᵉbā***» (*fiul stelei*) de către rabbi Aqiba peste un secol[330].

330. Cf. G. SEGALLA, „Una storia annunciata...", p. 59 - 61; Vezi și W. D. DAVIES – D. C. ALLISON, „The Gospel..." I, p. 233 - 235.

Pentru primii creştini[331], proorocia din Nm 24, 17 constituie cheia dezlegării arătării stelei. Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful o interpretează astfel: «El (Hristos) avea să răsară ca o stea pentru neamul lui Avraam, Moise însuşi a arătat prin aceste cuvinte: „Va răsări o stea din Iacov şi un conducător din Israel". Căci la naşterea Lui răsărind pe cer o stea, cum se scrie în Memoriile Apostolilor Lui, magii din Arabia care au luat cunoştinţă din aceasta au venit şi I s-au închinat Lui»[332].

Sfântul Ignatie al Antiohiei şi Sfântul Ioan Hrisostom împărtăşesc ideea unei stele extraordinare, care a apărut în mod minunat. Acest fapt paradoxal reiese din mişcarea stelei de la Ierusalim spre Betleem, adică de la nord spre sud.

Sfântul Ignatie afirmă că diavolul n-a cunoscut trei taine săvârşite de Dumnezeu: «n-a cunoscut fecioria Mariei, naşterea lui Hristos din ea şi moartea Domnului. Trei taine răsunătoare, care s-au săvârşit în tăcerea lui Dumnezeu. Dar cum s-au descoperit veacurilor? O stea a strălucit pe cer mai mult decât toate stelele; lumina ei era nespusă şi noutatea ei minuna; toate celelalte stele, împreună cu soarele şi luna, horă făceau în jurul stelei, care le covârşea cu lumina ei pe toate. Şi tulburare a fost. De unde noutatea aceasta, că steaua nu se aseamănă cu celelalte stele? Atunci orice magie s-a nimicit şi orice legătură a răutăţii a pierit; neştiinţa s-a risipit; iar vechea împărăţie a căzut, când Dumnezeu S-a arătat în trup omenesc spre înnoirea vieţii veşnice»[333].

331. A se vedea în acest sens studiul extraordinar al lui G. DORIVAL, „«Un astre se lèvera de Jacob». L'interprétation ancienne de Nombres 24, 17", în *ASE* 13/1 (1996), p. 295 - 352.

332. SFÂNTUL IUSTIN MARTIRUL, *Dialogul cu iudeul Tryfon*, CVI, în *Apologeţi de limbă greacă* (PSB, 2; Bucureşti, 1980), p. 218; ORIGEN, „Contra lui Celsus", I, LX, p. 83 - 84.

333. SFÂNTUL IGNATIE TEOFORUL, *Epistola către Efeseni*, XIX, în *Scrierile Părinţilor Apostolici* (Bucureşti, ²1995), p. 196.

Sfântul Ioan Hrisostom comentează arătarea stelei astfel: «...după părerea mea, n-a fost nici stea, ci o putere nevăzută care a luat chip de stea, se vede în primul rând din mersul ei. Nu este, nu este vreo stea care să meargă pe cer cum a mers steaua aceasta; noi vedem că şi soarele şi luna şi toate celelalte stele merg de la răsărit la apus; steaua aceasta, însă, mergea de la miazănoapte la miazăzi, că aşa se află Palestina faţă de Persia..., se vede că nu era una din celelalte stele, pentru că apărea şi apoi iarăşi dispărea. Pe drumul până în Palestina steaua se arăta conducând pe magi; când au ajuns în Ierusalim, s-a ascuns; apoi iarăşi, când magii au părăsit pe Irod, după ce-i spuseseră pricina pentru care veniseră şi au plecat, steaua iar s-a arătat; şi acest lucru nu poate fi o mişcare firească a unei stele, ci a unei puteri înzestrate cu o raţiune deosebită»[334].

c) *Interpretarea astronomică*. Unii comentatori au asociat «steaua» nouă ce s-a arătat cu un fenomen astronomic precis, cum ar fi fost tripla apariţie a cometei Halley în anul 12 sau 11 î. Hr.

Vestitul astronom Johannes Kepler († 1630) a calculat că în anul 748 *ab Urbe condita* (= 7–6 î. Hr.), ar fi avut loc o triplă conjuncţie a planetelor Jupiter şi Saturn în constelaţia Peştilor: aliniate una peste alta, cele două planete, având în fundal constelaţia Peştilor, dădeau impresia unei stele cu o strălucire aparte. În urma acestui eveniment, s-ar fi născut în mod extraordinar o stea nouă, aşa cum s-a întâmplat în anul 1604, când trei planete s-au aflat în conjuncţie şi în acelaşi timp s-a adăugat o astfel de stea, care a strălucit îndelung, asemenea unei stele fixe foarte mari[335].

334. SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, „Omilii la Matei...", p. 78-79.

335. Cf. J. GNILKA, „Il Vangelo di Matteo...", p. 81; vezi şi Pr. Prof. Dr. V. MIHOC, «Cronologia vieţii Mântuitorului», în idem, *Introducere în Studiul Noului Testament* (Sibiu, 2001), p. 105 - 107.

Principala obiecție adusă unei astfel de interpretări constă în faptul că termenul grec ***astēr*** se referă la o «stea», și nu la o «conjuncție»; s-ar putea totuși răspunde că limbajul simplu și popular al Sfântului Matei nu se pretează la astfel de subtilități.

Dincolo de posibilitățile de interpretare, nu trebuie să excludem prezența stelei la nașterea Mântuitorului, dacă acceptăm că Dumnezeu Se folosește și de natura creată pentru a ne face cunoscută voința Sa.

Textul Sfântului Matei este laconic și nu ne spune nimic despre convingerile religioase ale magilor. Cu siguranță că numai mesajul astronomic ar fi insuficient pentru a le susține călătoria, și de aceea trebuie să fi existat și alte motivații. Între acestea, știm că Dumnezeu a pregătit lumea pentru primirea lui Hristos prin revelația naturală, iar filosofia antică a avut rolul ei aparte. În antichitate era răspândită ideea venirii unui stăpânitor ideal, după cum reiese din *Ecloga IV* a lui Vergilius și din *Inscripția din Priene* (sec. IX î. Hr.) care-l celebra pe Augustus ca «salvator al neamului omenesc». În această atmosferă de speranță se putea foarte bine insera așteptarea unui personaj extraordinar, pe care iudaismul l-a cultivat în afara granițelor Palestinei (cf. Mt 23, 15). Prezența în Babilonia a unei colonii iudaice a putut contribui la răspândirea ideii mesianice.

Călătoria magilor, așadar, nu are alt scop decât ca ei să se închine Pruncului. Verbul a se închina (***proskynéin*** = «a se prosterna în fața cuiva în semn de adorare și / sau supunere») folosit în acest context descrie acțiunea de adorare a Domnului, care potrivit Vechiului Testament este un act rezervat numai lui Dumnezeu. În paginile Evangheliei după Matei verbul este folosit în contextul săvârșirii unor minuni de către Mântuitorul, iar în contextul istorisirilor pascale (cf. Mt 8, 2; 9, 18; 14, 33; 15, 25; 20, 20; 28, 9, 17) este folosit cu scopul de a sublinia dumnezeirea Mântuitorului Hristos.

Locul nașterii lui Mesia (vv. 3–6)

Vestea nașterii Regelui iudeilor i-a provocat lui Irod o mare tulburare (v. 3). Prin folosirea apelativului de rege, atât pentru Mântuitorul Hristos, cât și pentru Irod (vv. 1, 2, 3), Evanghelistul Matei reușește prin abilitatea artei sale narative să creeze un contrast în prezentarea celor două personaje. Nu numai Irod s-a tulburat, ci toată cetatea Ierusalimului. Paradoxul este evident: capitala poporului făgăduințelor reacționează prin tulburare față de împlinirea promisiunilor mesianice. Reacția de refuz cu care este întâmpinat Mesia, Cel ce S-a născut la Betleem, de către regele Irod și de cetatea Ierusalimului are o dimensiune profetică, deoarece Mântuitorul Iisus Hristos va fi condamnat la moarte tocmai în cetatea Ierusalim, centrul puterii politice și religioase al Palestinei (cf. Mt 16, 21; 23, 37–39).

Întrunirea conducătorilor poporului (arhiereii și cărturarii), în urma convocării regelui Irod cel Mare, trebuia să ofere un răspuns cu privire la locul nașterii lui Mesia (v. 4). Răspunsul care identifică acest loc cu Betleemul (v. 5) este motivat de textul profetului Miheia (5, 1).

GNT: Καὶ σύ Βηθλέεμ, γῆ Ἰούδα,
οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα·
ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος,
ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ.

TM: וְאַתָּה בֵּית־לֶחֶם אֶפְרָתָה צָעִיר לִהְיוֹת בְּאַלְפֵי יְהוּדָה
מִמְּךָ לִי יֵצֵא לִהְיוֹת מוֹשֵׁל בְּיִשְׂרָאֵל
וּמוֹצָאֹתָיו מִקֶּדֶם מִימֵי עוֹלָם׃

LXX: καὶ σύ Βηθλεεμ οἶκος τοῦ Εφραθα
ὀλιγοστὸς εἶ τοῦ εἶναι ἐν χιλιάσιν Ιουδα
ἐκ σοῦ μοι ἐξελεύσεται τοῦ εἶναι εἰς ἄρχοντα ἐν τῷ Ισραηλ
καὶ αἱ ἔξοδοι αὐτοῦ ἀπ' ἀρχῆς ἐξ ἡμερῶν αἰῶνος.

Această citare biblică nu corespunde nici textului ebraic (TM), nici textului grecesc (LXX); este posibil să fi fost influențată de textul din 2 Rg 5, 2[336].

Cum se explică diferențele dintre citarea lui Matei și celelalte tradiții textuale: Matei folosește expresia «Betleem, pământul lui Iuda», spre deosebire de «Betleem Efrata» (TM) și de «Betleem, casa Efratei» (LXX). Pentru Matei, descendența iudaică a lui Mesia este importantă și în sens geografic. Astfel, originea betleemică a lui Iisus, interpretată în lumina cuvântului profetic, devine o confirmare a demnității Sale mesianice, potrivit liniei lui David, originar din Betleem. Expresia «nu ești nicidecum cel mai mic, ***oudamōs elahistē***», este în contrast net atât cu TM, cât și cu LXX; însă corespunde mai bine istoriei, deoarece Betleemul a fost într-adevăr cetatea unui clan; și se potrivește mai bine importanței pe care o va dobândi prin nașterea lui Hristos. Va deveni, astfel, dintr-o cetate neînsemnată, un loc privilegiat din istoria mântuirii. Și ultimul stih, «din tine va ieși conducătorul», se deosebește atît de TM, cât și de LXX; în Matei nu există «pentru mine», prezent atât în TM (cf. ebr. ***lî***), cât și în LXX (cf. gr. ***moi***). Menirea acestui Conducător este precizată de o citare din 2 Rg 5, 2, care se deosebește puțin și de TM, și de LXX (se schimbă persoana): «va paște pe poporul Meu Israel». Venirea Regelui Mesia nu are ca scop stăpânirea peste Israel, ci păstorirea lui, grija dezinteresată față de el, după cum reiese din episodul Intrării în Ierusalim (Mt 21, 5). Interpretarea cuvântului profetic în sens hristologic de către Evanghelist, prin adaptarea la textul din 2 Rg 5, 2 pentru a explica rolul «celui ce va conduce», subliniază încă o dată, în mod implicit însă, că Iisus este Fiul lui David.

336. Cf. J. GNILKA, „Il Vangelo di Matteo... ", p. 74 - 75; vezi și G. SEGALLA, „Una storia annunciata...", p. 31 - 32 și 129 - 130.

Faptul că această profeție biblică este pusă pe buzele conducătorilor poporului, prin intermediul discursului direct, și nu constituie comentariul obișnuit al Evanghelistului, are scopul de a evidenția și mai mult refuzul lor. Chiar dacă ei știu să interpreteze Scripturile, totuși nu sunt în stare să sesizeze lucrarea lui Dumnezeu, care acum devine vizibilă prin întruparea Fiului Său ca Prunc. Autoritatea politică și religioasă deține răspunsul exact, însă nu reușește să iasă în întâmpinarea Mântuitorului Hristos; cunoaște adevărul, însă stă departe de el. «Și tu, Betleeme, [...] nu ești nicidecum cel mai mic între căpeteniile lui Iuda» (v. 6). A fi cel mai mic, ultimul, iată criteriul alegerii pe care o face Dumnezeu. Dumnezeu l-a ales pe Israel ca popor al Său, deoarece era cel mai mic și mai neînsemnat dintre popoare (Deut 7, 7); l-a ales ca rege pe David, el fiind cel mai mic dintre frații săi (1 Rg 16, 11); Dumnezeu a ales pe cele ce nu sunt, ca să le facă de nimic pe cele ce sunt (1 Cor 1, 28). De aceea, nimeni din cei puternici și înțelepți ai lumii acesteia nu-L pot cunoaște (1 Cor 2, 8). Pentru a afla «unde» este Domnul, trebuie să privești în direcția în care El este. Iar Domnul Se află printre cei mici și neînsemnați (cf. Mt 25, 40, 45), printre cei ce sunt disprețuiți în această lume. Rațiunea ne determină să-L căutăm pe Mântuitorul, însă revelația ne spune unde Se află El; rațiunea ne spune că El există, revelația ne spune cine este, oferind rațiunii criterii noi de evaluare, care sunt criteriile lui Dumnezeu Însuși.

Nu este întâmplător faptul că nașterea lui Iisus este pusă în legătură cu Betleemul (= «casa pâinii»). Această cetate, patria familiei regelui David (1 Rg 16, 1–13; 17, 12, 15; 20, 6, 28), este una din localitățile în care așteptările mesianice prevestiseră nașterea lui Mesia (In 7, 42). În textul nostru

descendența davidică a lui Iisus este evidențiată de nașterea Pruncului în cetatea lui David: Betleem.

Betleemul este așezat la 8 kilometri în partea de sud a Ierusalimului și este considerat locul de naștere al regelui David (cf. 1 Rg 16, 1-4). *Efrata* se referă la verbul ebraic ***parā*** «a fi fertil, a produce rod», dar și la faptul că în această zonă se stabilise clanul Efratei (cf. 1 Par 2, 19, 24, 50; 4, 4), căruia îi aparținea tatăl regelui David, Iesei (cf. 1 Rg 17, 12). Din acest pământ fertil S-a născut noul «Rod al pământului; în ebraică ***peri***, de la radicalul ***parā***», Mesia (cf. Is 7, 14). În concordanță cu întreg Vechiul Testament, Miheia reafirmă că Mesia nu va fi nici negarea timpului, nici a spațiului: El «Se va supune» geografiei și va accepta istoria. Din acest motiv, Se va naște la Betleem, potrivit istoriei mântuirii, și Se va chema Nazarinean, potrivit istoriei reale, «în timpul Cezarului Augustus, când Quirinius ocârmuia Siria» (Lc 2, 1).

Uneltirea lui Irod (vv. 7–8)

Numai în acest punct al expunerii Irod și magii sunt puși față în față (v. 7), la o întâlnire plină de tensiune. Viclenia monarhului reiese din faptul că i-a chemat la sine pe magi «în ascuns», și din dorința sa de «a afla de la ei lămurit, cu exactitate» (***ēkrībōsen***).

Acum Irod știe unde și când S-a născut Iisus. Cuvintele sale solemne (v. 8) lasă să se întrevadă intențiile sale reale, de care la început magii nu-și dau seama, însă cititorul știe că regele s-a tulburat foarte mult la auzirea acestei vești (v. 3). Evanghelistul Matei scoate în evidență atitudinea sinceră și deschisă a magilor în comparație cu cea ascunsă și prefăcută a lui Irod. Atât magii, cât și Irod tind spre aceeași Persoană, însă cu o dispoziție interioară diferită și cu rezultate diferite. Evanghelistul pare să ne amintească faptul că Mântuitorul Se lasă găsit numai de cei ce-L caută

în mod sincer, cf. și Ier 29, 13: «și Mă veți căuta și Mă veți găsi dacă Mă veți căuta cu toată inima voastră».

Irod folosește pentru planurile sale știința dezinteresată a cărturarilor, dar și înțelepciunea practică a magilor. Răul se folosește de orice, chiar și de bine! Însă Dumnezeu rămâne unicul Domn al istoriei, și, în cele din urmă, totul se îndreaptă spre desăvârșirea planului Său de iubire.

Magii și Pruncul Iisus la Betleem (vv. 9–11)

Magii sunt călăuziți de stea până la locul unde-L găsesc pe Pruncul pe Care atât de mult L-au căutat (v. 9). Când israeliții au părăsit Egiptul, se spune că Dumnezeu mergea înaintea lor ziua, călăuzindu-i printr-un nor, iar noaptea, printr-o coloană de foc, pentru a le ilumina calea (Ieș 13, 21; 40, 37). Unde se oprea norul, fiii lui Israel își așezau tabăra. Aceste asemănări ar putea fi intenționate, de vreme ce Matei, în capitolele acestea, deseori face aluzie la episodul Exodului. Acum însă, printr-o providență specială, Dumnezeu îi călăuzește pe păgâni spre locul unde S-a născut Mesia.

Sfântul Ioan Hrisostom comentează: «N-a arătat locul rămânând sus pe cer–de altfel, nici nu putea să le arate locul de rămânea sus –, ci l-a arătat pogorându-Se jos... cum ar fi putut steaua să arate locul așa de îngust al ieslei și al colibei de n-ar fi părăsit înălțimea aceea, de nu s-ar fi pogorât jos și n-ar fi stat chiar deasupra capului Pruncului?...Steaua aceasta nu era una din multele stele ale cerului și ea nu s-a arătat potrivit legilor care guvernează creația văzută»[337].

Găsirea Pruncului de către magi constituie un izvor de mare bucurie, sentiment care este subliniat în mod deosebit (v. 10). Verbul «a se bucura», în tradiția evanghelică,

337. SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, „ Omilii la Matei... ", p. 79.

indică reacția umană în fața intervenției mântuitoare a lui Dumnezeu în istorie (Mt 5, 12; 13, 20, 44; 25, 21, 23; 28, 8–9). Dumnezeu este iubire, iar bucuria este semnul prezenței Sale. Bucuria este dăruită celui ce descoperă comoara (Mt 13, 44), celui ce-L întâlnește pe Dumnezeul cel Viu (Mt 28, 8 ș.u.). «Și intrând în casă, au văzut un Prunc împreună cu Maria, mama Lui...». Dreptul Iosif nu este amintit. Din acest moment, Evanghelistul Matei va vorbi totdeauna despre Fecioara Maria ca despre «mama Lui», în concordanță cu Evanghelia după Ioan, care o desemnează pe Maria totdeauna ca fiind «mama lui Iisus».

Evanghelistul Matei nu redă nici o particularitate, nici un dialog între magi și mama Pruncului, ci subliniază numai faptul că ei pot să-și îndeplinească scopul pentru care au pornit în călătorie: să I se închine Pruncului și să-I ofere aur, tămâie și smirnă (v. 11), daruri care se referă la măreția și importanța destinatarului.

Origen interpretează aceste daruri în mod alegoric: aurul simbolizează demnitatea regală a lui Iisus, smirna simbolizează moartea Sa, iar tămâia, dumnezeirea Sa[338]. Mai important decât interpretarea simbolică a darurilor mi se pare faptul că păgânii I s-au închinat Mântuitorului Hristos.

Concluzie

Dumnezeu este cel ce conduce evenimentele: în vis, magii sunt înștiințați să nu se mai întoarcă la Irod și să se repatrieze pe o altă cale (v. 12). Magii se întorc de unde plecaseră, însă urmând o altă cale: nu pe aceea a celui ce caută ce nu cunoaște, ci pe aceea a celui ce a găsit ceea ce căuta. Ei nu mai sunt în starea dintâi: L-au găsit pe regele Nou–Născut, căutarea lor și-a atins țelul.

338. Cf. ORIGEN, „Contra lui Celsus", I, LX, p. 84.

Excurs: Anul și data nașterii Mântuitorului

Anul și data nașterii lui Iisus nu sunt cunoscute cu certitudine[339]. Majoritatea cercetătorilor consideră că elementul hotărâtor pentru cunoașterea anului nașterii lui Iisus îl constituie faptul că Matei plasează această naștere în preajma morții lui Irod[340]. Cum acest eveniment a avut loc în anul 4 înainte de era creștină (750 *ab Urbe condita* = *de la întemeierea Romei*), nașterea lui Iisus ar fi trebuit să aibă loc în același an, cu puțin timp înainte de moartea lui Irod, înainte de Paști, probabil în martie–aprilie, între 1–14 Nisan, anul 4 înainte de era creștină.

Cercetătorii care propun anul 5 î. Hr. (749 *ab Urbe condita*) sau 6 î. Hr. (748 *ab Urbe condita*) iau în considerare informația potrivit căreia Irod, după nașterea lui Iisus, a ucis pruncii din Betleem, pe cei care aveau până la doi ani, și deduc ipoteza că Iisus ar fi fost născut către anul 6 î. Hr.

Chiar și istoria magilor (Mt 2) a fost folosită pentru a data nașterea lui Iisus în anul 7 î. Hr. (747 *ab Urbe condita*). Cei ce susțin această ipoteză amintesc de o conjuncție a planetelor în acel an. Acest fenomen natural este un fapt istoric, iar data lui poate fi calculată din punct de vedere astronomic. Problema stă însă în faptul că istoria magilor nu vorbește de o conjuncție a planetelor, ci de arătarea unei stele în mod minunat, stea care se mișca.

Faptul că Iisus S-a născut cu câțiva ani înainte de era care este marcată de nașterea Sa constituie una din micile ironii ale istoriei[341]. Astăzi este un fapt în general recunos-

339. Cf. H. CONZELMANN, *Le origini del cristianesimo. I risultati della critica storica* (Torino, 1987), p. 40 - 41; vezi și G. THEISSEN – A. MERZ, „Il Gesù storico... ", p. 196 - 198.

340. Vezi P. REZUȘ, *Domnul Iisus Hristos* (București, 1994), p. 17 - 20; vezi și Pr. Prof. Dr. V. MIHOC, „Cronologia vieții...", p. 103 ș.u.

341. Cf. E. P. SANDERS, *Gesù la verità storica* (Milano, 1993), p. 13.

cut că naşterea lui Iisus şi începutul erei creştine nu coincid. Iată cum poate fi explicată această nepotrivire: În secolul al VI-lea, un monah din Schytia rezident la Roma, Dionisie Exiguus, a introdus un calendar liturgic care număra anii plecând «de la întruparea Domnului, *ab incarnatione Domini*» (naşterea lui Iisus) (cf. *Ep. Ad Petron.* 61; *PL* 67, 487), şi nu potrivit sistemului fixat de împăratul roman Diocleţian, „nelegiuitul persecutor". Eroarea de calcul comisă de Dionisie cel Mic (Exiguus) constă în faptul că el a identificat anul 1 *ab incarnatione Domini* cu anul 754 *ab Urbe condita*. Desigur că eroarea lui Dionisie cel Mic nu are cum să impieteze asupra veridicităţii istorice a relatărilor evanghelice. Dionisie nu dispunea de informaţii foarte precise, şi de aceea nu a putut stabili cu exactitate nici data morţii lui Irod (Mt 2), nici recensământul lui Quirinius (Lc 2), şi, pe cât se pare, şi-a întemeiat propriile estimări pe informaţiile oferite de Sfântul Luca: Sf. Ioan Botezătorul, care-L precedase pe Mântuitorul, şi-a început activitatea de propovăduire în anul al cincisprezecelea de domnie a împăratului Tiberiu (Lc 3, 1); Iisus avea aproximativ treizeci de ani când Şi-a început slujirea Sa (Lc 3, 23). Cel de al cincisprezecelea an de domnie a lui Tiberiu (potrivit calculelor moderne) corespunde anului 29 d. Hr; Dionisie cel Mic, rezervând un an misiunii Sfântului Ioan Botezătorul, a tras concluzia că Iisus Şi-a început slujirea Sa în anul 30 d. Hr. Iar dacă Iisus avea exact treizeci de ani la acea dată, naşterea Sa putea fi plasată astfel în anul 1. Probabil că acesta este raţionamentul care a dus la calendarul nostru actual. Cercetătorii moderni consideră că vârsta lui Iisus la care se referă Luca (3, 23) este un număr rotund, adică aproximativ, şi nu numai Luca, ci şi Matei plasează începutul evenimentelor narate de ei «în zilele lui Irod, regele Iudeii» (Lc 1, 5). Acest element, pe care l-am semnalat deja, pare să fie

punctul de sprijin cel mai solid pentru a stabili data naşterii lui Iisus. Calendarul întemeiat pe calculele lui Dionisie cel Mic, care nu ţine seama de data morţii lui Irod, a fost acceptat de toţi, începând cu secolul al VI-lea şi în secolele următoare, cu rezultatul că cercetătorii acum datează naşterea lui Iisus cu câţiva ani «înainte de Hristos»[342].

În ceea ce priveşte data de 25 decembrie, ea nu trimite la nimic precis în istorie. Sărbătorirea Naşterii Domnului la 25 decembrie a fost fixată în secolul al IV-lea şi pare să fi înlocuit sărbătoarea zeului solar Mythra (*Dies Natalis Soli invicti*, «Ziua de naştere a soarelui nebiruit»), care marca solstiţiul de iarnă (22 decembrie). Totuşi Naşterea Domnului nu coincide cu solstiţiul (22 decembrie), ci cu momentul în care zilele încep să crească, iar nopţile să scadă. Înlocuirea sărbătorii păgâne a solstiţiului, «sol invictus», cu sărbătoarea creştină a «Soarelui dreptăţii» depinde de cea mai veche tradiţie a Bisericii primare din Roma[343] şi este motivată teologic de proorocia lui Maleahi 3, 20: «Şi va răsări peste voi, cei care vă temeţi de numele Meu, Soarele dreptăţii...».

Mult timp, data Crăciunului a fost variabilă: Clement din Alexandria, *Stromata* I, xxi, 145, în secolul al II-lea, se declara în favoarea datei de 19 aprilie; data de 18 aprilie îşi avea, şi ea, partizanii săi, ca de altfel şi zilele de 29 mai sau 28 aprilie. Nici una din aceste tradiţii nu s-a impus din punct de vedere istoric, aşa cum nu s-au impus nici indiciile scoase din obişnuinţa păstorilor de a-şi petrece nopţile pe câmp sub cerul liber, în perioada lunilor martie - noiembrie din timpul anului.

342. Cf. E. P. SANDERS, „Gesù la verità ... ", p. 14.

343. Cf. SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Predici la sărbători împărăteşti şi cuvântări de laudă la sfinţi* (Bucureşti, 2002), p. 10.

În ceea ce privește ora nașterii, cele două Evanghelii, după Matei și Luca, plasează nașterea în timpul nopții: steaua magilor și, mai ales, revelația de care s-au bucurat păstorii care făceau de pază în timpul nopții la turmele de oi (cf. Lc 2, 8)[344].

IV. Fuga în Egipt și uciderea pruncilor nevinovați (Mt 2, 13–18)

Cea de a patra secvență narativă din macrostructura «Evangheliei copilăriei», potrivit relatării Sfântului Matei, conține două episoade distincte: fuga în Egipt (vv. 13 - 15) și uciderea pruncilor nevinovați (vv. 16 - 18). Relatarea fugii în Egipt și a reîntoarcerii în pământul lui Israel îi reamintește cititorului o pagină din istoria lui Israel, și anume, Exodul din Egipt[345].

Potrivit acestor pagini evanghelice, Mântuitorul Iisus Hristos recapitulează istoria lui Israel, retrăind experiența Exodului poporului Său[346]. Foarte mulți exegeți evidențiază existența unui paralelism între viața lui Iisus și viața lui Moise, însă cred că mai corect este să vedem un paralelism între viața lui Iisus și istoria lui Israel. Elementele esențiale ale acestei comparații sunt următoarele: Iisus, asemenea lui Israel, coboară în Egipt, iar mai apoi Se întoarce din Egipt către țara Sa (Mt 2, 13–15). Cu alte cuvinte, Iisus retrăiește experiența fundamentală a istoriei lui Israel, adică Exodul. Evanghelistul Matei adaugă alte elemente, însă toate acestea sunt integrate în acest cadru esențial. Vom vedea că este vorba de o alegere de maximă importanță pentru cunoașterea Persoanei Mântuitorului Iisus Hristos în

344. Cf. R. LAURENTIN, „I Vangeli dell'infanzia...", p. 305 - 306.
345. Cf. E. P. SANDERS, „Gesù la verità ... ", p. 91.
346. Cf. A. POPPI, „Sinossi...", p. 67.

prima Evanghelie, care începe cu un «exod», și nu prin cucerirea țării sau prin instaurarea monarhiei. Iisus face experiența Egiptului și a Exodului mai înainte de a fi recunoscut ca Mesia, ca descendent al lui David și ca rege al lui Israel.

Concluzia spre care Evanghelistul Matei îl conduce pe cititorul său este simplă: Iisus este un adevărat membru al lui Israel, deoarece a trăit toate experiențele fundamentale ale poporului Său. Nu se poate spune că Iisus era un străin, un fals israelit, a cărui origine era discutabilă[347].

Fuga în Egipt (Mt 2, 13–15)

2:13 După plecarea magilor,
iată îngerul Domnului se arată în vis lui Iosif, zicând:
Scoală-te, ia Pruncul și pe mama Lui
și fugi în Egipt
și stai acolo până ce-ți voi spune,
fiindcă Irod are să caute Pruncul ca să-L ucidă.
2:14 Și sculându-se, a luat, noaptea, Pruncul și pe mama Lui
și a plecat în Egipt.
2:15 Și au stat acolo până la moartea lui Irod,
ca să se împlinească cuvântul spus de Domnul, prin proorocul:
„Din Egipt am chemat pe Fiul Meu".

«Pentru ce magii, fiind acolo, n-au salvat din mâinile lui Irod și pe Prunc, o dată cu salvarea lor, ci ei fug în Persia, iar Pruncul în Egipt, împreună cu mama Lui ? De ce ? Trebuia să cadă Pruncul în mâinile lui Irod și, căzând, să nu fie ucis ? Dar atunci nu s-ar mai fi crezut că a luat trup, nu s-ar mai fi crezut măreția tainei întrupării ! Dacă întâmplându-se după rânduiala omenească, acestea și altele

347. Cf. J. - L. SKA, „Pagine scelte del Vangelo di Matteo...", p. 38.

multe, au cutezat totuşi unii să spună că este un basm întruparea Domnului, la ce rătăcire de la credinţă nu s-ar fi ajuns dacă toate le-ar fi săvârşit Domnul în chip dumnezeiesc şi potrivit puterii Lui? Dar aşa, pe magi îi trimite degrabă în Persia, îi face în acelaşi timp şi dascăli în ţara perşilor, şi-i scapă şi de furia tiranului, ca Irod să afle că încearcă lucruri cu neputinţă de îndeplinit, ca să-şi potolească mânia şi să se depărteze de la această deşartă osteneală»[348].

Intervenţia salvatoare a lui Dumnezeu Îl protejează pe Iisus de intenţia tiranului Irod. Este pentru a doua oară când îngerul Domnului i se arată în vis lui Iosif. În acest fel, Evanghelistul exprimă intervenţia izbăvitoare a lui Dumnezeu, şi tot astfel îl va înştiinţa să se întoarcă din Egipt (v. 19 ş.u.). Viaţa dumnezeiescului Prunc se află sub protecţia lui Dumnezeu-Tatăl, Care intervine pentru a zădărnici planurile lui Irod. Egiptul a reprezentat totdeauna în memoria istorică a poporului lui Dumnezeu locul de refugiu providenţial pentru cei persecutaţi, cum a fost pentru Ieroboam (cf. 3 Rg 11, 40), pentru Urie (Ier 26, 21), pentru arhiereul Onias IV, în anul 172 î. Hr.

Evanghelistul Matei citează o profeţie a lui Osea: «Din Egipt am chemat pe Fiul Meu» (Os 11, 1). Această profeţie iniţial se referea la Israel, ca fiu (colectiv) al lui Dumnezeu, condus afară din Egipt de Moise: «Israel este fiul Meu, întâiul Meu născut» (cf. Ieş 4, 22). Matei aplică această profeţie la Persoana lui Iisus, pe Care el Îl consideră acum ca fiind Fiul lui Dumnezeu, iar profeţia lui Osea, care se referea la episodul Exodului sub conducerea lui Moise, a constituit, probabil, una dintre sursele documentare ale relatării mateene despre Iisus şi familia Sa după trup.

348. SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, „ Omilii la Matei... ", VIII, I, p.102.

Pentru a stabili forma textuală a profeţiei din Osea 11, 1 este folositoare următoarea comparaţie:

TM: כִּי נַעַר יִשְׂרָאֵל וָאֹהֲבֵהוּ וּמִמִּצְרַיִם קָרָאתִי לִבְנִי׃
(Os 11:1)

LXX:
διότι νήπιος Ισραηλ καὶ ἐγὼ ἠγάπησα αὐτὸν
καὶ ἐξ Αἰγύπτου μετεκάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ.

GNT:
Ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος,
Ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου. (Mt 2, 15).

Evanghelistul Matei interpretează hristologic[349] profeţia lui Osea, pentru a evidenţia filiaţia dumnezeiască a lui Iisus[350]. Până în acest moment al «Evangheliei copilăriei», Matei L-a prezentat pe Iisus ca Fiul lui David, Fiul lui Avraam, Emanuel; acum însă, prin intermediul cuvântului profetic, Îl proclamă ***Fiul lui Dumnezeu***, proclamare ce constituie punctul culminant al revelaţiei adevăratei Sale identităţi, care va provoca şi condamnarea Sa la moarte (cf. Mt 22, 45; 26, 64).

Evanghelia după Matei redă exact textul ebraic (TM) al profeţiei, care diferă de versiunea Septuagintei (LXX: «a chemat pe fiii săi»). Israel, care este chemat din Egipt în Ţara Făgăduinţei, este tipul lui Iisus, Care astfel retrăieşte într-un alt fel, cu totul nou, istoria poporului Său[351].

349. Cf. J. GNILKA, „Il Vangelo di Matteo... ", p. 90 - 91.
350. Cf. U. LUZ, „La storia ... ", p. 43; Cf. şi R. FABRIS, „Matteo...", p. 68.
351. Cf. G. SEGALLA, „Una storia annunciata...", p. 42 - 43.

Sfântul Ioan Hrisostom subliniază caracterul tipologic al istoriei lui Israel, care se conjugă cu istoria vieții Mântuitorului: «...ducerea în Egipt și întoarcerea din Egipt a poporului iudeu și a patriarhului Iacov a fost o prefigurare a ducerii și întoarcerii Fecioarei din Egipt. Iudeii s-au dus în Egipt ca să scape de moarte; îi amenința foametea; Pruncul S-a dus, tot ca să scape de moarte; Îl amenința ura lui Irod. Ducându-se iudeii în Egipt, au scăpat de foamete; ducându-se Pruncul, a sfințit, prin ducerea Lui, toată țara. Iată cum prin fapte de mică însemnătate Se descoperă Dumnezeirea»[352].

Așadar, Iisus recapitulează întreaga istorie a mântuirii și desăvârșește adevăratul statut de Fiu al lui Dumnezeu. Însă trebuie să subliniem și marea diferență: în timpul Exodului lui Israel din Egipt era vorba de un eveniment răscumpărător din partea lui Dumnezeu față de Israel, în timp ce Iisus, ca Fiu chemat din Egipt, este Răscumpărătorul și Mântuitorul lumii.

Excurs: Sfânta Familie în Egipt (Din Sinaxarul Alexandrin, ziua 24 a lui Bashons [19 mai])[353]

«În această zi binecuvântată, Hristos Domnul nostru, fiind încă un prunc de doi ani, a venit în țara Egiptului, după cum se istorisește în Sfânta Evanghelie, că Îngerul Domnului i s-a arătat lui Iosif în vis și i-a zis: - „Scoală-te, ia Pruncul și pe mama Lui și fugi în Egipt".

Acest fapt s-a întâmplat din două motive: în primul rând pentru ca, în cazul în care Pruncul ar fi căzut în mâinile lui Irod, iar acesta nu L-ar fi putut ucide, să nu se creadă că trupul Său ar fi fost o fantasmă sau o formă goală; în al doilea rând, pentru ca egiptenii să nu fie lipsiți de acel har pe care El l-ar fi adus trecând pe la ei, și pentru ca, prin căderea idolilor Egiptului, să se fi împlinit următoarea profeție: „Iată, Domnul vine pe nor repede și ajunge în Egipt, și idolii Egiptului tremură înaintea feței Lui" (Is 19, 1). De aceea Domnul, fugind, a urmat un plan înțelept, nu a fugit de teamă.

Prima cetate în care au ajuns, fugind, Iosif, Fecioara Maria, Salomeea și Domnul nostru Iisus Hristos a fost un sat pe nume Bastah (Abu Bastis), ai cărui locuitori nu i-au primit. Din acest motiv (călătorii) au făcut să izvorască din acel loc un izvor, care a devenit vindecător pentru toți bolnavii, cu excepția locuitorilor acestui sat. Așadar, au ajuns în cetatea lui Samannud și, trecând Nilul, s-au îndreptat spre vest, iar Hristos Domnul Și-a lăsat amprenta călcâiului Său pe o piatră, indicând astfel locul în care zăbovise; acel loc a fost numit Biha Iisus, călcâiul lui Iisus. Continuându-și călătoria de-a lungul țărmului occidental al fluviului, au văzut de departe muntele Nitro (en-Natrun): Maria l-a binecuvântat, prevăzând slujirea angelică ce va fi urmat.

În sfârșit, ajunși în el-Eshmunein, s-au oprit acolo la un om pe nume Qalun. În acel loc erau arbori de lebah, care s-au închinat Domnului, iar din această cauză au rămas curbați până în ziua de astăzi.

După ce au trecut aceste zile în care trebuiau să stea în Egipt și după ce a murit Irod, Îngerul Domnului i s-a arătat lui Iosif în vis și i-a zis: „Scoală-te, ia Pruncul și pe mama Lui și mergi în pământul lui Israel" (Mt 2, 20).

Atunci, întorcându-se în cetatea lui el-Eshmunein, au ajuns la el-Mahraqah. Apoi, venind la Misr, au locuit în peștera aceea care astăzi se află la Misr, în biserica lui Abu Sergiu.

Apoi, după ce au plecat de la Misr, au trecut prin el-Matariah, unde, după ce s-au spălat, din acel moment a izvorât din același loc izvorul sfânt și binecuvântat; iar de acolo se răspândea ulei de balsam, cu ajutorul căruia era administrat botezul și se sfințeau biserici, altare și vase sfinte; tot din ulei se preparau medicamente pentru multe boli;

352. SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, „ Omilii la Matei... ", VIII, IV, p. 106.

353. Cf. *Corpus scriptorum Christianorum orientalium* 90, 134 - 135; vezi și «Evanghelia arabă a copilăriei Mântuitorului X - XXVI», în *Evanghelii apocrife*, p. 105 - 112.

puțin din acesta era dăruit împăraților, care-l apreciau ca fiind o onoare pentru ei.

Din acel loc (călătorii) s-au dus la el-Mahmah, iar prin întoarcerea lui Hristos, s-a împlinit profeția lui Oseea proorocul: „Din Egipt am chemat pe Fiul Meu" (Os 11, 1).

Pentru aceasta, se cuvine ca noi să prăznuim prin cântări această sărbătoare specială, folosindu-ne de cuvântul proorocului: „Atunci când făcea în Egipt minuni și fapte înfricoșate în câmpia Tanis (Sagan)" (cf. Ps 78, 43: Ṭo'an), precum și de celălalt [cuvânt]: „El a săvârșit minuni și fapte mai presus de fire în mijlocul tău, Egiptule" (Ps 135, 9). Așadar, aceasta este o sărbătoare proprie egiptenilor. Numelui Său sfânt i se cuvine slavă în veci. Amin».

Uciderea pruncilor nevinovați (Mt 2, 16–18)

2:16 Iar când Irod a văzut că a fost amăgit de magi, s-a mâniat foarte;
și, trimițând,
a ucis pe toți pruncii care erau în Betleem și în toate hotarele lui,
de doi ani și mai în jos,
după timpul pe care îl aflase de la magi.
2:17 Atunci s-a împlinit ceea ce se spusese prin Ieremia proorocul:
*2:18 „**Glas în Rama s-a auzit,***
plângere și tânguire multă;
Rahela își plânge copiii
și nu voiește să fie mângâiată
pentru că nu mai sunt".

După ce Irod și-a dat seama că a fost înșelat (***empaizō*** = «a duce de nas, a înșela, a batjocori») de magi, ostilitatea lui s-a transformat în furie persecutoare. Uciderea tuturor pruncilor din Betleem și din împrejurimi, până la doi ani, vrea să ilustreze furia unei puteri pământene jignite, fapt

ce nu trebuie să ne facă să calculăm câți prunci ar fi putut ucide. Evanghelistul Matei surprinde foarte bine caracterul tiranic al regelui Irod. Istoricul evreu Iosif Flaviu, care a scris cronica ultimilor ani din viața lui Irod cel Mare, nu menționează uciderea pruncilor. Acest fapt i-a făcut pe mulți cercetători să se îndoiască de veridicitatea istorică a relatării mateene. Cred însă că acest episod i s-a părut prea puțin important istoricului evreu în comparație cu numeroasele barbarii înfăptuite de Irod față de propria familie, sau față de uciderea celor 6000 de farisei[354]. Copiii uciși într-o așezare precum Betleem, care număra aproximativ o mie de locuitori, nu puteau depăși cu mult numărul de douăzeci.

Spre deosebire de Iosif Flaviu care relatează multe episoade despre Irod, ce ilustrează brutalitatea acestuia, Evanghelistul Matei s-a inspirat în redactarea sa din *haggada* lui Moise, narată în Ieșire 1, 22 ș.u., în care pruncul Moise era amenințat de o poruncă asemănătoare dată de Faraonul Egiptului[355]. Matei pornește de la istoria lui Moise ca «tip»

354. Cf. J. FLAVIUS, *Antichitățile iudaice*, XVII, ii, 4; vi, 5. Irod a fost un despot nemilos, de o cruzime inimaginabilă față de propria familie și față de rudele sale. În anul 7 î. Hr. a poruncit să fie uciși fiii săi, Alexandru și Aristobul, pe care-i avusese cu soția sa Mariamna, după ce exterminase familia Hasmoneilor. Cu cinci zile înainte de a muri, a poruncit să fie ucis un alt fiu, Antipater. A rămas celebră fraza pe care ar fi rostit-o Augustus despre Irod, la auzul acestor crime: «Este mai bine să fii porcul lui Irod decât fiul lui» (cf. Macrobiu, sec. V, *Saturnalia*, II, 4, 11); se poate observa jocul de cuvinte în greacă între ***hys*** = porc și ***hyiòs*** = fiu. Irod. Cu toate acestea, a fost un politician foarte abil, care a știut să exploateze în propriul interes protecția acordată de diferiți guvernatori romani, cărora le era un supus docil. Și-a câștigat titlul de «cel Mare» datorită activității sale edilitare, dar și datorită unei domnii prospere și stabile de aproape 33 de ani. Vestigii legate de impunătoarele sale construcții au rămas până astăzi ca o mărturie a domniei sale din perioada când S-a întrupat Mântuitorul.

355. Cf. W. D. DAVIES – D. C. ALLISON, „The Gospel..." I, p. 264-265.

și Îl prezintă pe Iisus ca pe un Nou Moise, superior celui dintâi[356].

Din punct de vedere teologic, rămâne să ne întrebăm cum se poate justifica uciderea pruncilor din Betleem pentru a fi salvat Pruncul mesianic. Sfântul Ioan Hrisostom explică astfel: «Nu Hristos a fost autorul uciderii pruncilor, ci cruzimea lui Irod împăratul, după cum nici Petru n-a fost autorul uciderii paznicilor, ci nebunia lui Irod Agripa (cf. FA 12, 19). Dacă Irod Agripa ar fi văzut zidul găurit sau ușile sfărâmate, ar fi putut acuza de neglijență pe ostașii care-l păzeau pe Petru; dar așa, toate rămăseseră în starea lor de mai înainte, iar lanțurile la mâinile paznicilor, căci fuseseră legați împreună cu Petru. Deci Irod, dacă ar fi judecat drept cele petrecute, s-ar fi putut gândi că liberarea lui Petru nu se datora puterii omenești, nici vicleniei, ci unei minunate puteri dumnezeiești; ar fi trebuit să se închine lui Dumnezeu, Care a făcut acestea, și nu să omoare paznicii. Dumnezeu a făcut așa tot ce a făcut, ca nu numai să nu dea morții pe paznici, ci prin ei să călăuzească și pe împărat spre adevăr... Același lucru trebuie spus și despre uciderea pruncilor. „Pentru ce te-ai mâniat, Iroade, că ai

356. În Matei capitolul 5, Iisus Se urcă pe un munte (asemenea lui Moise când a primit Tablele Legii) și de acolo învață mulțimea, ilustrând învățătura Sa cu unele din cele Zece Porunci și alte exemple preluate din Legea lui Moise (cf. Mt 5, 21 - 48). Într-o altă secțiune narativă, Matei expune zece minuni ale Mântuitorului (cf. Mt 8 - 9), probabil pentru a reaminti minunile lui Moise descrise în Ieșire 7, 8 - 11, 10. Toate cele trei Evanghelii sinoptice afirmă că Iisus a petrecut patruzeci de zile în pustiu, pentru a reaminti șederea poporului Israel timp de patruzeci de ani în pustiu, în timpul lui Moise. Aceste paralelisme evidente ne fac să credem că Evanghelistul Matei s-a inspirat din istoria lui Moise, subliniind importanța lui Moise ca «tip», ca precursor al Mântuitorului. Acest mod de a înțelege și folosi Sfânta Scriptură se cheamă, în limbaj tehnic, «tipologic». O persoană sau un eveniment din Sfânta Scriptură constituie un «tip», în sensul de arhetip sau prototip.

fost amăgit de magi? Nu știai că dumnezeiască era nașterea? N-ai chemat tu pe arhierei? N-ai adunat tu pe cărturari? N-ai adus o dată cu aceia la scaunul tău de judecată și pe profetul care a prezis de mult această naștere? N-ai văzut că sunt de acord cele noi cu cele vechi? N-ai auzit că și steaua a slujit nașterii Pruncului? Nu te-a rușinat râvna magilor? Nu te-a minunat îndrăznirea lor? Nu te-a înfiorat adevărul rostit de prooroc? N-ai înțeles din cele spuse mai înainte de profet pe cele întâmplate mai pe urmă? Pentru ce n-ai socotit în tine însuți, din toate acestea, că cele petrecute nu se datorează amăgirii magilor, ci puterii dumnezeiești, care a rânduit așa lucrurile? Dar chiar dacă ai fi fost amăgit de magi, ce-ai avut cu pruncii, care nu ți-au făcut nici un rău?"...Dar pentru ce Dumnezeu i-a îngăduit?... Orice nedreptate pe care o suferim de la cineva este socotită de Dumnezeu fie pentru izbăvirea de păcate, fie pentru răsplătire... Că pentru necazurile pe care le suferim pe nedrept, sau căpătăm iertare de păcatele noastre, sau primim cununi mai strălucitoare, de nu avem prea multe păcate... Dar ce păcat făcuseră pruncii aceia, ca să-l ispășească? Poți spune asta de niște oameni în vârstă, care, de bună seamă, au făcut multe păcate, dar pruncii aceia, care au murit în fragedă vârstă și au suferit o astfel de nedreptate, ce păcate au avut de șters, ca să sufere așa de cumplit? ...Dacă cineva suferă aici pe pământ necazuri și nedreptăți, fără să fi făcut păcate, suferința de aici se preface dincolo în răsplată ... Dar tocmai pentru că au murit așa, au un spor de răsplată. De altfel, Dumnezeu nici n-ar fi îngăduit să fie răpiți înainte de vreme dacă pruncii aceștia aveau să fie niște oameni de ispravă. Dacă Dumnezeu suferă cu atâta îndelungă răbdare pe cei care trăiesc necontenit în păcat, apoi cu atât mai mult n-ar fi îngăduit ca acești

prunci să fie în acest chip smulși din viață, dacă știa că au să săvârșească fapte mari»[357].

Dumnezeu n-a împiedicat această nelegiuire, pe care a prezis-o prin profetul Ieremia. Dacă în episodul precedent, despre fuga în Egipt, Evanghelistul s-a inspirat din epopeea ieșirii lui Israel din robia Egiptului, acum se referă la deportarea și la exilul poporului ales în Babilonia. În comentariul teologic al episodului, Evanghelistul citează o profeție din Ieremia, care amintește de plânsul și tânguirea Rahelei pentru deportarea fiilor săi în exil (cf. Ier 31, 15 [Ier 38, 15 LXX]). Textul din Mt 2, 18 se prezintă din nou ca o *citare de împlinire* introdusă prin *formula quotationis* din 2, 17.

TM: Ier 31, 15 קוֹל בָּרָמָה נִשְׁמָע נְהִי בְכִי תַמְרוּרִים
רָחֵל מְבַכָּה עַל־בָּנֶיהָ מֵאֲנָה לְהִנָּחֵם
עַל־בָּנֶיהָ כִּי אֵינֶנּוּ׃

LXX: Ier 38, 15:
φωνὴ ἐν Ραμα ἠκούσθη
θρήνου καὶ κλαυθμοῦ καὶ ὀδυρμοῦ
Ραχηλ ἀποκλαιομένη οὐκ ἤθελεν παύσασθαι ἐπὶ τοῖς υἱοῖς αὐτῆς
ὅτι οὐκ εἰσίν.

GNT: Mt 2, 18:
Φωνὴ ἐν Ῥαμὰ ἠκούσθη,
κλαυθμὸς καὶ ὀδυρμὸς πολύς·
Ῥαχὴλ κλαίουσα τὰ τέκνα αὐτῆς,
καὶ οὐκ ἤθελεν παρακληθῆναι,
ὅτι οὐκ εἰσίν.

Textul din Ieremia 31, 15 citat aici de Matei se apropie de TM, chiar dacă într-o formă mai puțin literală decât cel precedent, din Os 11, 1. Textul Masoretic este următorul: «Glas în Rama se aude, bocet și plâns amarnic: Rahela plânge pe fiii săi și nu vrea să se mângâie, căci nu mai sunt». Evanghelistul, dacă nu a folosit o altă formă textuală, probabil a citat din memorie. Există două variante prin care textul citat de Matei diferă de celelalte: «plângere și tânguire multă» și «Rahela își plânge copiii», în loc de «fiii săi»[358].

Sensul literal al textului din Ieremia 31, 15 este incert. El s-ar putea referi la deportarea triburilor din Regatul de Nord, după căderea Samariei în 721 î. Hr. În Regatul de Nord se stabiliseră triburile lui Veniamin și ale fiilor lui Iosif, Efrem și Manase, descendenții lui Iacov și ai Rahelei. Aceasta ar deplânge soarta fiilor exilați de asirieni în Mesopotamia (cf. 4 Rg 17, 6). Alți exegeți consideră însă că Ieremia se referă la căderea Ierusalimului în 587 î. Hr. Prizonierii fuseseră adunați lângă Rama pentru a fi deportați în Babilon (cf. Ier 40, 1 ș.u.). În deportarea celor din Regatul lui Iuda ar fi fost implicat și tribul lui Veniamin.

În legătură cu mormântul Rahelei există două tradiții veterotestamentare. Una îl localizează în Rama (cf. 1 Rg 10, 2), actualul er-Ram, la aproximativ 10 km în partea de nord a Ierusalimului, iar cealaltă, lângă Betleem (cf. Fac 31, 19 și 48, 7). Interpretarea hristologică a profeției de către Evanghelistul Matei este facilitată de tradiția care localiza mormântul Rahelei «pe calea către Efrata, adică la Betleem» (Fac 35, 19), probabil din cauza unei alte migrări a locuitorilor din Rama, care s-au stabilit lângă Betleem, transferând și rămășițele pământești ale strămoașei lor, Rahela.

J. Gnilka consideră că pentru Evanghelistul Matei tânguirea Rahelei se referă la destinul necredincios al lui Israel. Uciderea pruncilor devine o prefigurare a judecății viitoare asupra Ierusalimului[359].

357. SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, „ Omilii la Matei... ", IX, I - II, p. 109 - 112.

358. Cf. D. S. NEW, „Old Testament Quotations in the Synoptic Gospels ...", p. 112 - 114; H. HÜBNER, „Teologia biblica... ", vol III, p. 141; J. GNILKA, „Il Vangelo di Matteo... ", p. 93 - 94.

359. J. GNILKA, „Il Vangelo di Matteo... ", p. 94.

«Apoi, ca să arate că uciderea pruncilor era o rană dureroasă și de nevindecat, profetul spune: „Nu voia să se mângâie pentru că nu mai sunt". Să nu ne tulburăm niciodată când cele ce se întâmplă în viață sunt în aparență contrare făgăduinței lui Dumnezeu. Iată, Hristos a venit pentru mântuirea poporului Israel, dar, mai bine spus, pentru mântuirea lumii, și chiar de la nașterea Sa lucrurile s-au petrecut cu totul împotriva celor făgăduite. Mama fuge, patria este bântuită de mari nenorociri, se pune la cale cea mai grozavă dintre ucideri, jale mare, plângere și bocete pe toate drumurile. Dar nu te tulbura ! Dumnezeu totdeauna obișnuiește să-Și împlinească planurile Sale prin contrarii, și tocmai prin asta ne dă cea mai mare dovadă a puterii Sale. Tot așa îi povățuia și pe ucenicii Săi și-i pregătea să săvârșească toate, rânduind contrariile prin contrarii, pentru ca să fie mai mare minunea. Apostolii au fost biciuiți, prigoniți, au suferit nenumărate rele, dar, deși biciuiți și prigoniți, au biruit pe cei ce-i biciuiau și-i prigoneau»[360].

Evanghelistul Matei reinterpretează, așadar, textul profetului în sens hristologic[361]. Tânguirea Rahelei simbolizează plânsul poporului ales, reprezentat de Iisus ca Robul lui Dumnezeu suferind (*Ebed–Jahweh*). Toate suferințele celor persecutați sunt asumate de Mântuitorul Hristos. Așa cum Dumnezeu l-a eliberat pe Israel din robia Egiptului și din exilul babilonian, tot așa Iisus Hristos, prin jertfa și moartea Sa răscumpărătoare, a mântuit noul popor al lui Dumnezeu (cf. Mt 1, 21). Iisus retrăiește cele două evenimente dintre cele mai tragice ale poporului Israel: robia în Egipt și deportarea în Babilon. Însă așa cum Dumnezeu a intervenit pentru a-Și elibera poporul, tot așa intervine acum pentru a-Și salva propriul Fiu de ura lui Irod.

360. SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, „ Omilii la Matei... ", IX, III, p. 113.

361. Cf. A. POPPI, „Sinossi...", p. 68.

V. Întoarcerea din Egipt și stabilirea în Nazaret (Mt 2, 19–23)

2:19 După moartea lui Irod,
iată că îngerul Domnului s-a arătat în vis lui Iosif, în Egipt,
2:20 Și i-a zis:
Scoală-te, ia Pruncul și pe mama Lui
și mergi în pământul lui Israel,
căci au murit cei ce căutau să ia sufletul Pruncului.
2:21 Iosif, sculându-se, a luat Pruncul și pe mama Lui
și a venit în pământul lui Israel.
2:22 Și auzind că domnește Arhelau în Iudeea, în locul lui Irod, tatăl său,
s-a temut să meargă acolo
și, luând poruncă în vis,
s-a dus în părțile Galileii.
2:23 Și venind, a locuit în orașul numit Nazaret,
ca să se împlinească ceea ce s-a spus prin prooroci,
*că „**Nazarinean Se va chema**".*

Acest ultim episod din «Evanghelia copilăriei» istorisită de Matei este alcătuit din două secvențe: *prima* (2, 19–21) expune întoarcerea Dreptului Iosif și a Familiei Sfinte în pământul lui Israel; *a doua* (2, 22–23) se referă la căutarea unui loc mai sigur în părțile Galileii. Descrierea întoarcerii reproduce schema narativă a fugii în Egipt, însă în direcția opusă, evident. Cititorul este surprins de formularea motivului întoarcerii, pe care îngerul i-l dă lui Iosif: «Scoală-te, ia Pruncul și pe mama Lui și mergi în pământul lui Israel, căci au murit cei ce căutau să ia sufletul Pruncului» (v. 20). Pluralul «au murit» nu corespunde situației abia descrise, potrivit căreia numai Irod căuta să suprime viața Pruncului Iisus. Unii exegeți au observat că textul din Matei este o reproducere aproape literală a textului din Ieșire 4, 19b (LXX), în care este redată porunca dată de Dumnezeu lui

Moise ca să fugă din fața amenințărilor Faraonului. Acest contact literar ar putea fi o confirmare a influenței exercitate de ciclul narativ mozaic (*haggada lui Moise*) asupra tradiției evanghelice redactate de Matei[362].

Pruncul Iisus continuă să recapituleze și să retrăiască experiența istorică a poporului ales: Iosif, din porunca lui Dumnezeu, trebuie să ia Pruncul și să se întoarcă în «pământul lui Israel» (v. 20).

Totuși, nu poate să se stabilească în Iudeea, – care pentru Matei simbolizează Israelul necredincios și opac față de mesajul lui Hristos–, ci trebuie să se îndrepte spre Galileea, o regiune cu o populație mixtă, locuită de numeroși păgâni. Mântuitorul Iisus Hristos Își va începe misiunea și slujirea Sa publică făcând să strălucească lumina mântuirii în mijlocul «poporului care stătea în întuneric» (Mt 4, 16).

Însă reîntoarcerea în «pământul lui Israel» – expresie care în Noul Testament se întâlnește numai în acest context – și stabilirea în Nazaret îi permite Evanghelistului un nou comentariu hristologic. O serie de împrejurări istorice și politice, precum moartea lui Irod cel Mare și punerea în aplicare a testamentului său politic, a determinat familia Pruncului Iisus să se stabilească în Galileea, la Nazaret.

Probabil că Iosif și-ar fi dorit să se stabilească la Betleem, cetatea davidică în care Se născuse Mesia. Însă intervenția fermă a lui Dumnezeu confirmă suspiciunile Dreptului Iosif în legătură cu Arhelau, fiul și succesorul lui Irod cel Mare la conducerea Iudeii. După moartea lui Irod cel Mare (4 î. Hr.), regatul acestuia a fost împărțit celor trei fii ai săi. Arhelau (4 î. Hr. - 6 d. Hr.) a primit în stăpânire Iudeea, Samaria și Idumeea, cu titlul de *etnarh* (= conducător al poporului), Irod Antipa (4. î. Hr. - 39 d. Hr.) a primit Galileea și Pereea, cu titlul de *tetrarh* (conducător al unei părți din teritoriul regatului), iar Filip (4 î. Hr. - 34 d. Hr.), teritoriile din partea orientală și septentrională a lacului Ghenizaret (Gaulanitida, Itureea, Bataneea și Auranitide), cu titlul de *tetrarh*. Arhelau a fost cel mai crud; la începutul domniei sale a ucis 3000 de supuși. În anul 6 d. Hr. a fost depus de Octavian Augustus și exilat la Vienna, în Gallia. Iosif avea motive întemeiate să se teamă de Arhelau și să aleagă să se stabilească în Nazaret. Însă alegerea Nazaretului pentru a locui nu putea fi întâmplătoare. Nazaretul face parte dintr-un plan dumnezeiesc, sintetizat în mod profetic în titlul prin care este desemnat Iisus: ***nazoreu*** (cf. gr. ***nazōraios***).

362. Cf. R. FABRIS, „Matteo ... ", p. 69.

Această ultimă referință profetică: «„Nazoreu" se va chema» (***hoti nazōraios klēthésetai***) (Mt 2, 23), este corelată cu locuirea lui Iisus în Nazaret, devenită patria Sa. Interpretarea acestei referințe profetice rămâne problematică, deoarece autorul vorbește, în mod generic, despre «prooroci» la plural, fără să facă o trimitere explicită la un text anume, așa cum obișnuise până în acest moment. Cele mai importante ipoteze propuse de exegeți pentru a clarifica această nelămurire sunt următoarele[363]: a) *Numele «nazoreu» derivă de la Nazaret.* În Noul Testament, Iisus este de cele mai multe ori denumit cu supranumele de «***nazōraios***» sau «***nazarénos***» deoarece se considera a fi originar din Nazaret. Pe buzele iudeilor era o denumire disprețuitoare. b) Potrivit altor exegeți, *denumirea «nazoreu» derivă de la* ***nazîr*** (cf. Jud 13, 5–7), tradus în greacă (LXX) cu ***naziraios***, adică «un nazireu consacrat lui Dumnezeu încă din pântecele mamei». Astfel, Iisus încă din copilărie ar fi fost consacrat slujirii lui Dumnezeu pentru a aduce mântuirea lumii. Însă această imagine de ***nazîr*** se potrivește mai bine Sfântului

363. Cf. J. GNILKA, „Il Vangelo di Matteo... ", p. 97 - 99; vezi și A. POPPI, „Sinossi...", p. 69.

Ioan Botezătorul decât Mântuitorului. c) Mult mai convingătoare este însă *interpretarea mesianică a numelui «nazoreu»*. Ea se întemeiază pe afinitatea fonetică a acestui nume cu «vlăstarul, mlădița, lăstarul» (cf. ebr. ***nēṣer***) mesianic, atestat de Isaia 11, 1:

וְיָצָא חֹטֶר מִגֵּזַע יִשָׁי וְנֵצֶר מִשָּׁרָשָׁיו יִפְרֶה׃ **TM**: (Is. 11,1)

«O mlădiță va ieși din tulpina lui Iesei
și un ***lăstar*** din rădăcinile lui va da».

Fericitul Ieronim în *Comentariul* său *la cartea Profetului Isaia*, scris în jurul anului 390 d. Hr., comentând acest verset, afirmă: «În legătură cu ceea ce toți cercetătorii caută și nu găsesc, adică unde (în profeți) este scris: „Nazoreu se va chema" (Mt 2, 23), învățații evrei sunt de părere că această citare este preluată din textul lui Isaia 11, 1»[364].

Excurs: Iisus „Nazoreul" și localitatea Nazaret

Titlul de «Nazoreu» nu se referă, așadar, la patria lui Iisus, ci mai ales la descendența Sa davidică. Iisus „Nazoreul" a devenit «Iisus din Nazaret» atunci când nu a mai fost înțeleasă denumirea de «***nazōraios***» sau forma sa secundară, «***nazarénos***», în timp ce patria lui Iisus istoric trebuie căutată mai degrabă în Capernaum[365]. Nu se poate susține că Isaia s-ar referi la un sat[366] atât de mic și de neimportant din Galileea. Săpăturile arheologice din ultimele decenii au arătat că Nazaretul, în timpul Mântuitorului, nu depășea mai mult de 100–150 de locuitori. Acești locuitori trăiau în grote naturale, unele fiind folosite ca locuințe, altele pentru depozitarea cerealelor, măslinelor, apei etc.

364. FERICITUL IERONIM, *In Isaiam* 11, 1, în *PL* 24, 144 - 148.
365. Cf. H. KUHLI, «***Nazaret (-a, -eth)***», în *DENT*, II, 454 ș.u..
366. În Noul Testament localitatea este considerată ca fiind «cetate», probabil pentru a fi pusă în valoare.

Cuvintele Mântuitorului din Lc 11, 33 se referă la astfel de grote–magazii. Este foarte probabil ca acest sătuc, așezat la marginea marilor căi comerciale[367] care treceau printre colinele Galileii, să fi aparținut cetății Iafia[368] , care se afla la o distanță de 3 km, iar ca loc fortificat jucase un rol important în timpul rezistenței iudeilor împotriva romanilor (66–70 d. Hr.). Nazaretul făcea parte din teritoriul tribului lui Zabulon și a fost, probabil, întemeiat de cetatea Iafia, menționată în Iosua 19, 12, în jurisdicția căreia se afla.

Nazaretul era atât de lipsit de importanță, încât, în afară de textele Noului Testament, nu este niciodată menționat, nici în Biblia ebraică (VT), nici în apocrife, nici în alte izvoare istorice sau talmudice ale antichității[369].

În anul 1962, în timpul săpăturilor arheologice din Cezareea Maritimă, a fost descoperit un fragment dintr-o placă de marmură ce conținea o inscripție ebraică. Inscripția se referă la o listă cu familiile preoțești ce se stabiliseră în Galileea în perioada romană târzie. Între aceste familii este citată și o familie din Nazaret. Inscripția este datată în sec. III - IV d. Hr. și constituie cea mai veche menționare a satului Nazaret din epigrafia ebraică.

Descoperirea mai este importantă și pentru faptul că a pus capăt unei lungi dezbateri legate de grafia corectă a numelui. Din cauza modului grecesc de a scrie Nazaret, nu era clar dacă în ebraică ar fi fost scris cu „Z" (Ṭade) sau cu „S" (Zain). Inscripția ebraică atestă clar grafia cu „Z" (Ṭade), și astfel s-a rezolvat problema grafiei în favoarea lui «***neṣer***» («lăstar, mlădiță»). Această mărturie epigrafică

367. O deviere din marea arteră care mergea de la Cezareea Maritimă până la Damasc trecea la 3 km de Nazaret, de-a lungul Câmpiei Izreel, iar alta, mai scurtă, lega cetatea Seforis și trecea prin apropiere.
368. Cf. J. FLAVIUS, *Războiul Iudeilor*, III, vii, 31
369. Cf. R. RIESNER, «**Nazaret**», în *Grande Enciclopedia Illustrata della Bibbia*, vol. II (Casale Monferrato, 1997), p. 426.

face să cadă ipoteza potrivit căreia apelativul «Nazoreu» s-ar afla în legătură cu «Nazireu» (un consacrat al lui Dumnezeu care se abținea de la orice băutură alcoolică și nu-și tăia părul; cf. Num 6, 1–4; Jud 13, 5–7), așa cum au crezut unii dintre Părinții Bisericii de limbă greacă. Mai precis, se poate vedea că radicalul verbului ebraic ***naṭar*** (cf. radicalul gr. corespunzător *ναζαρ*) are sensul de «a păzi, a veghea, a supraveghea», după cum reiese din Ps 25, 10 (TM): «***noṭrē bᵉrîtō wᵉ ʿēdotāw*** = a păzi Legământul Său și descoperirile (poruncile) Sale».

Iisus „Nazoreul", așadar, nu înseamnă că El provenea din Nazaret, ci că aparținea familiei davidice a Nazoreilor. Profeția lui Isaia se referă la Iisus ca «***neṭer*** - lăstarul» din rădăcina lui Iesei.

Însă «***neṭer*** - lăstar» în imnele de la Qumran se referă și la un grup de persoane. Esenienii se considerau ca fiind «***neṭer*** (lăstare) ale plantei dumnezeiești» (cf. 1QH VI, 15; VII, 5, 8, 10). În mod asemănător credea și familia davidică din care provenea Mântuitorul ca om. Apelativul «Nazoreu», care mai târziu se va referi la cei ce au crezut în Iisus și s-au adunat în jurul Sfântului Iacov, fratele Domnului, a fost în cele din urmă aplicat de evrei tuturor celor care mărturiseau mesianitatea și dumnezeirea lui Iisus, în primul rând iudeo–creștinilor («Căci am aflat pe omul acesta...fiind căpetenia *eresului nazoreilor* (cf. gr. ***tōn Nazōraíōn hairéseōs***)» FA 24, 5).

«Nazoreii» era numele acordat membrilor Bisericii iudeo–creștine, fapt atestat până astăzi de evrei, care-i numesc pe creștini «***Noṭrim***». Expresia populară folosită de arabi pentru creștini este «*Nassara*». Acești «nazorei», adică «*poporul vlăstarului mesianic*» profețit de Isaia, trebuie identificați cu un clan de iudei davidici reîntorși din Babilon între secolele II – I î. Hr. De fapt, «frații Domnului», asemenea tuturor familiilor nobile și faimoase, păstrau genealogiile familiilor lor. După ce s-au reîntors în Galileea, urmașii iudeilor deportați în secolul al VIII-lea în Asiria s-au stabilit în grotele și locuințele unui vechi sat israelian, în apropierea câmpiei Ezdrelon, al cărui nume mai de demult nu-l cunoaștem; de la acești iudei repatriați satul acela și-ar fi luat numele de Nazaret (= *Naṭerat*, «satul nazoreilor»)[370].

Se poate, așadar, presupune, pe bună dreptate, că *Nazara – Nazaret* (= «*micul neṭer*») și-a primit numele de la un clan davidic, care, spre sfârșitul secolului al II-lea î. Hr., se repatriase din Babilonia și care din punct de vedere religios «păzea și veghea respectarea legământului și poruncilor lui Dumnezeu»[371]. S-ar putea aduce multe exemple de nume ale unor triburi sau clanuri care s-au transferat asupra unor așezări, cum ar fi: Dan de la tribul lui Dan, Șhomron - Samaria, de la clanul lui Șhomer, Jebus (Ierusalim) de la Jebusiți, Manda, așezat în partea nordică a Nazaretului, probabil de la clanul Mandeilor etc. Nu știm care ar fi fost numele cel dintâi al acestui loc al tribului lui Zabulon. Vechea așezare, care a fost locuită încă din perioada bronzului, pare să fi fost abandonată în anul 733 î. Hr. Atunci cuceritorul asirian Tiglat - Pileser III (744 - 727 î. Hr.) a invadat Galileea și a deportat cea mai mare parte a populației israeliene în Assur, unde a creat provincia asiriană Meghiddo.

Galileea devenise un teritoriu păgân. Profetul Isaia deplânge această păgânizare a vechiului teritoriu al tribului lui Zabulan: «În vremurile de demult, El (Domnul) a smerit țara lui Zabulon și ținutul lui Neftali». Și o numește «***gᵉlîl haggôjim*** = ținutul în care locuiesc păgânii = *Galileea*

370. Cf. B. PIXNER, *Con Gesù attraverso la Galilea secondo il Quinto Vangelo* (Rosh Pina, 1997), p. 16 ș.u..

371. Vezi și É. NODET - J. TAYLOR, *Le origini del cristianesimo* (Casale Monferrato, 2000), p. 340 - 354.

neamurilor» (Is 8, 23). Privind însă spre viitor, Isaia vede că într-o zi, «Domnul va acoperi de slavă» acest ținut. La începutul epocii Macabeilor (jumătatea sec. al II-lea î. Hr.), în Galileea se întâlnesc numai grupuri ebraice izolate. Însă această situație s-a schimbat în mod radical o dată cu recucerirea Galileii de către regele hasmoneu Ioan Hircan (134 – 104 î. Hr.). Acesta, împreună cu succesorii săi, Aristobul și Alexandru Ianeu, i-au pus pe locuitorii Galileii păgâne în fața unei alegeri: ori îmbrățișează iudaismul și acceptă circumcizia, ori abandonează țara (cf. J. Flaviu, *Antichitățile iudaice*, cartea XIII). În aceeași perioadă a existat o puternică mișcare de repatriere a iudeilor din Babilonia și din Persia.

Săpăturile arheologice întreprinse la Nazaret au dovedit că din perioada persană până în cea a elenismului târziu (sec. VI - II î. Hr.) a existat o zonă abandonată, ce a fost repopulată în timpul Macabeilor, când un grup al clanului davidic al Nazoreilor s-a stabilit din nou în satul părăsit o dată cu plecarea în exil. Din narațiunile evanghelice reiese că descendența davidică a Nazaretului nu era constituită numai din familia lui Iisus, ci și din alți membri care aparțineau aceluiași trib (cf. ***syngeneis***: Mc 6, 4 = «familie, neam, rudenie»). Din micul număr al locuitorilor se poate presupune că cea mai mare parte a nazaretanilor aparținea aceleiași familii, aceluiași clan al Nazoreilor.

Iuliu Africanul, un laic iudeo – creștin, originar din Palestina (din Emaus – Nikopolis), în apropiere de Ierusalim, având multe contacte cu familia princiară din Edesa, a scris în jurul anului 200 d. Hr. o scrisoare către Aristide. Această scrisoare se referă la genealogiile din Matei și Luca și este citată de Eusebiu de Cezareea în *Istoria* sa *bisericească*. Iată un fragment referitor la rudeniile Domnului, fragment ce poate să ne ajute să clarificăm stabilirea nazoreilor în satul

care și-a primit numele de la ei: «Totuși, câteva familii au purtat grijă de știrile privitoare la genealogiile neamurilor lor, fie păstrând vie amintirea lor, fie făcând cópii după ele și lăudându-se că au salvat pomenirea nobleței lor. Printre ele se aflau, cu privire la neamurile apropiate după trup ale Mântuitorului, și unele așa-numite ***„desposynoi"*** (= «rudele Domnului»), de loc din satele iudaice din *Nazaret* și din *Kochaba*. Aceste neamuri se răspândiseră în restul țării și și-au notat așa-zisele genealogii după „Cartea zilelor", pe cât le-a stat în putință»[372].

Iuliu Africanul se referă, așadar, la consanguinii Mântuitorului, ***„desposynoi"*** (= «rudele Domnului»), din satele *Kochaba* și *Nazaret*, care păstraseră genealogiile davidice. Această subîmpărțire geografică a clanurilor davidice pare să se fi verificat deja înainte de era creștină. Este cunoscut faptul că familiile cu descendență preoțească și regală acordau mare importanță genealogiilor lor, deoarece de acestea depindea validitatea slujirii lor preoțești, dar și pentru că de acestea erau legate și făgăduințele mesianice. *Kochaba* era un sat ce se afla în Batanea (Basan), un teritoriu de colonii ebraice din partea estică a lacului Ghenizaret; prin apropierea lui trecea calea pelerinilor, care lega Babilonia de Ierusalim. Este posibil ca o parte a *Nazoreilor* care se întorceau în patria lor, asemenea altor grupuri, să se fi stabilit mai întâi în Batanea, întemeind *Kochaba* («satul stelei»; cf. Num 24, 17: «O stea (***kōkāb***) va răsări din Iacob»)[373].

În această zonă din Transiordania, în particular la Pella, comunitatea iudeo – creștină din Ierusalim a fugit în timpul primei revolte iudaice (67 d. Hr.), urmând astfel îndemnul

372. EUSEBIU DE CEZAREEA, „Istoria ...", I, vii, 14, p. 50.

373. Cf. B. PIXNER - R. RIESNER, «**Kochaba**», în „Grande Enciclopedia... ", vol. II, p. 226 - 227.

profetic despre distrugerea Ierusalimului (cf. Mt 24, 15 ș.u.; Mc 13, 14).

După dezamăgirea provocată de înfrângerea în urma celor două revolte iudaice din anii 66 - 70 și 132 - 135, s-au născut în rândurile iudeilor și ale iudeo-creștinilor unele secte gnostice dualiste și sincretiste.

Este probabil ca o parte din acest clan ce aparținea tribului lui Iuda să-și fi căutat mai târziu o nouă patrie în Galileea, în teritoriul tribului lui Zabulon, transmițând acestei așezări întemeiate de ei propriul nume, de „Nazara" (*«cetatea vlăstarului»*).

VI. Mântuitorul Iisus Hristos la doisprezece ani la templu (Lc 2, 41 – 52)

Pentru ultimul episod din «Evanghelia copilăriei lui Iisus», îi suntem recunoscători Sfântului Luca, deoarece el este singurul dintre Evangheliști care ne-a transmis aceste episoade legate de viața Mântuitorului. Asemenea unui istoriograf al vremii, a încercat să alcătuiască cu de-amănuntul un cadru complet al vieții Mântuitorului, atât cât izvoarele sale documentare i-au permis. Cu siguranță însă, interesul primar al Sfântului Luca a fost acela de a-L prezenta pe Iisus ca pe un adevărat israelit, crescut încă de la naștere potrivit legilor morale și rituale specifice iudaismului. Casa părintească, templul și sinagoga L-au format, și nici o critică succesivă adusă slujirii și mesajului Său nu ar fi putut să-L acuze de erezie sau de necredință. În orice moment semnificativ al vieții Sale, El S-a aflat într-o continuitate firească cu iudaismul în care S-a născut și a crescut. Aceste momente importante, pentru orice întâi născut de parte bărbătească, erau ritualul circumciziunii în a opta zi de viață, prezentarea sau închinarea pruncului la templu,

în acest caz după șase săptămâni, după încheierea ritualului de curățire a mamei, ceremonia de ***bar mițvah***, la vârsta de doisprezece ani, și începutul vieții publice, la vârsta de treizeci de ani. Acestea sunt momentele cele mai importante ale vieții lui Iisus, pe care Sfântul Luca le semnalează.

Această relatare despre Iisus la doisprezece ani (Lc 2, 41–52) încheie istoria copilăriei Sale, pentru a face trecerea la perioada activității publice. Sfântul Luca a construit o secvență hristologică foarte convingătoare. În momentul Bunei–Vestiri, îngerul proclamă că Iisus este Fiul lui Dumnezeu (Lc 1, 35); la doisprezece ani, Iisus, vorbind pentru prima dată, declară că Dumnezeu este Tatăl Său (Lc 2, 49); la treizeci de ani, la începutul slujirii Sale publice, vocea din ceruri a lui Dumnezeu-Tatăl confirmă: «Tu ești Fiul Meu cel iubit» (Lc 3, 22–23).

Până în acest moment, Evanghelistul Luca a vorbit despre Iisus folosind numai verbe la trecut: nașterea Sa a fost vestită; El a fost așezat într-o iesle; a fost adus la templul din Ierusalim; a fost luat în brațe de cei doi bătrâni; a fost lăudat și proclamat pentru ceea ce El reprezintă. În textul de față, Iisus este prezentat pentru prima dată ca protagonist, iar Evanghelistul redă primele Sale cuvinte. Pentru prima dată Copilul Iisus Își manifestă propria personalitate religioasă, sub două aspecte:

– inteligența Sa extraordinară și precoce;

– relația Sa unică și filială cu Tatăl ceresc.

Structura textului se articulează în trei părți:

vv. 41–45: Pelerinajul anual al Sfintei Familii, de Paști, la Ierusalim;

vv. 46–50: Regăsirea lui Iisus;

vv. 51–52: Concluzie despre creșterea lui Iisus de la 12 la 30 de ani.

Pelerinajul anual al Sfintei Familii, de Paşti, la Ierusalim (vv. 41–45)

2:41 Şi părinţii Lui în fiecare an
se duceau de sărbătoarea Paştilor la Ierusalim.
2:42 Iar când a fost El de doisprezece ani,
s-au suit la Ierusalim, după obiceiul sărbătorii.
2:43 Şi sfârşindu-se zilele, pe când se întorceau ei,
Copilul Iisus a rămas în Ierusalim,
şi părinţii Lui nu ştiau.
2:44 Şi socotind că este în ceata călătorilor, pe drum,
au venit cale de o zi,
căutându-L printre rude şi printre cunoscuţi.
2:45 Şi, negăsindu-L,
s-au întors la Ierusalim, căutându-L.

Regăsirea lui Iisus (vv. 46–50)

2:46 Iar după trei zile L-au aflat în templu,
şezând în mijlocul învăţătorilor,
ascultându-i şi întrebându-i.
2:47 Şi toţi care Îl auzeau se minunau de priceperea
şi de răspunsurile Lui.
2:48 Şi văzându-L, rămaseră uimiţi,
iar mama Lui a zis către El:
Fiule, de ce ne-ai făcut nouă aşa ?
Iată, tatăl Tău şi eu Te-am căutat îngrijoraţi.
2:49 Şi El a zis către ei:
De ce era să Mă căutaţi ?
Oare nu ştiaţi că în cele ale Tatălui Meu trebuie să fiu ?
2:50 Dar ei n-au înţeles cuvântul pe care l-a spus lor.

Concluzie despre creşterea lui Iisus de la 12 la 30 de ani (vv. 51–52)

2:51 Şi a coborât cu ei
şi a venit în Nazaret
şi le era supus.

Iar mama Lui păstra în inima ei toate aceste cuvinte.
2:52 Şi Iisus sporea cu înţelepciunea şi cu vârsta şi cu harul la Dumnezeu şi la oameni.

Iisus în templu la doisprezece ani (Lc 2, 41–52)

Există în literatura extra-canonică un gen de istorisiri legate de copilăria lui Iisus, care relatează «minunile pe care le-a făcut după naşterea Sa pe acest pământ», între cinci şi doisprezece ani[374].

Aceste istorioare despre copilăria lui Iisus vor să evidenţieze că încă din primii ani de viaţă ai Săi, El a avut puteri extraordinare. Iisus îi uimeşte pe copiii care se jucau împreună cu El, îi ajută pe părinţii Lui şi pedepseşte pe vecinii răi, prin întâmplări minunate. Cine citeşte aceste producţii literare cu caracter fantezist va reuşi să aprecieze şi mai mult modul sobru în care Evangheliile canonice, în general, şi Sfântul Luca, în special, au reuşit să transmită esenţialul.

Dacă Evangheliile canonice nu ne oferă prea multe amănunte despre copilăria şi adolescenţa lui Iisus, înseamnă că acest capitol n-a ocupat un loc principal în kerygma creştină primară[375]. Din această perioadă Luca menţionează numai faptul că la doisprezece ani - vârsta majoratului religios - Iisus a fost dus de părinţi în pelerinaj la Ierusalim, de sărbătoarea Paştelui.

Legea lui Moise recomanda pelerinajul la Ierusalim cu ocazia celor trei sărbători anuale: Paştele, Cincizecimea şi Corturile (cf. Ieş 23, 14–17). La doisprezece ani Iisus devenise un «fiu al preceptului; ebr. ***bar miţvah***», acceptase să trăiască potrivit Legii, fiind, aşadar, responsabil faţă de res-

374. A se vedea în special «Evanghelia lui Pseudo–Toma», în *Evangheliile apocrife* (trad. Cristian Bădiliţă, Iaşi, 2002), p. 89 ş.u.
375. Cf. I. BRIA, *Iisus Hristos* (Bucureşti, 1992), p. 24.

pectarea ei. Copilul Iisus, până la vârsta de 12 ani (cf. v. 42), fusese, aşadar, crescut conform religiozităţii iudaice şi obligat să respecte Tora.

Modelul literar pe care Sfântul Luca îl foloseşte în acest episod este cel al copilăriei proorocului Samuel (cf. 1 Rg 2). Asemenea micuţului Samuel (cf. 1 Rg 2, 26) şi Sfântului Ioan Botezătorul (Lc 1, 80), şi Copilul Iisus «creştea» (v. 40) – însă nu numai din punct de vedere fizic, ci, după cum se precizează în v. 52 , «Se întărea cu duhul, ***ekrataioûto pneúmati***», precizarea referindu-se la forţa duhovnicească necesară împlinirii misiunii care-L aştepta. Spre deosebire de sumarul care se referea la creşterea Sfântului Ioan Botezătorul (Lc 1, 80), cel despre Iisus adaugă, pe de o parte, că era «plin de înţelepciune, ***plēroúmenon sofía***», calitate tipică pentru Mesia (cf. Is 11, 1 ş.u.), fapt care va fi confirmat prin discuţia cu învăţătorii de Lege de la templu (2, 40–50), iar pe de alta, că «harul lui Dumnezeu, ***háris Theoū***, era asupra Lui», ca Fiu iubit al Tatălui (Lc 3, 22). «După omenitate să înţelegi acestea toate: că El creştea ca prunc cu vârsta şi se întărea asupra răutăţii *cu Duhul*, adică prin Dumnezeirea cea unită cu Dânsul (întrucât *Duh* se cheamă şi Dumnezeirea). Şi se umplea de înţelepciune, fiind unit cu înţelepciunea; iar harul lui Dumnezeu, Celui unit cu El, *era peste Dânsul*, învăţându-L şi rânduindu-L şi bine tocmindu-L. Se poate înţelege şi altminteri. *Se întărea cu Duhul*, adică cu Duhul Sfânt; iar *harul lui Dumnezeu*, adică al Tatălui, *era peste Dânsul*. Că precum S-a întrupat prin bună voirea Tatălui şi pogorârea Duhului Celui Sfânt, aşişderea petrecea şi lucra prin bună voirea Tatălui şi împreună–lucrarea Sfântului Duh»[376].

Aceeaşi adnotare din Lc 2, 40 este repetată la încheierea întregii prezentări a «Evangheliei copilăriei» (Lc 2, 52), unde

376. EFTHIMIE ZIGABEN, „Tâlcuire...", p. 47.

se spune că Iisus adolescent «sporea, ***proékopten***», sub trei aspecte: «cu înţelepciunea»; cf. v. 40; «cu vârsta, ***hēlikia***» (preferabil de tradus «în statură»), sugerând astfel şi trecerea timpului; «cu harul, ***háris***», cf. v. 40. Sf. Atanasie al Alexandriei comentează: «Iar crescând trupul, sporea în el şi arătarea dumnezeirii pentru cei ce vedeau. Şi cu cât se descoperea (se revela) mai mult dumnezeirea, cu atât creştea harul Lui ca om ca toţi oamenii... Astfel crescând El în vârsta trupului, sporea în trup şi arătarea dumnezeirii, şi S-a arătat tuturor că este templul lui Dumnezeu şi că era Dumnezeu în trup...Nu Înţelepciunea în calitate de Înţelepciune sporea în Sine, ci omenescul sporea în înţelepciune, ridicându-se câte puţin peste firea omenească şi făcându-se şi arătându-se tuturor ca organ al Ei, spre lucrarea dumnezeirii şi spre strălucirea ei. De aceea nici nu a spus «Cuvântul sporea», ci «Iisus», nume cu care S-a numit Domnul când S-a făcut om. Aceasta arată că sporirea este a firii omeneşti, precum am spus înainte»[377]. «Deci nu Cuvântul, în calitate de Cuvânt, e Cel ce sporeşte, o dată ce e desăvârşit, din Tatăl cel desăvârşit, şi nu are nevoie de nimic, ci, întrucât îi conduce pe alţii în sporire, s-a vorbit şi aici de sporire, omeneşte. Căci şi sporirea este a oamenilor. De aceea şi Evanghelistul uneşte sporirea cu vârsta»[378]. Fiind aceeaşi Persoană dumnezeiască, «sporirea» este a umanităţii asumate de Cuvântul, Care S-a unit ipostatic prin întrupare cu firea omenească. La acestea se adaugă, ca şi în cazul copilului Samuel, simpatia de care se bucura înaintea oamenilor, «la Dumnezeu şi la oameni»; cf. 1 Rg 2, 26.

377. SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, „Trei cuvinte împotriva arienilor... ", p. 383 - 384.

378. SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, „Trei cuvinte împotriva arienilor... ", p. 382.

Deși lacunară, prin această prezentare a creșterii umane a lui Iisus, Evanghelistul vrea să ofere un model pentru copii și tineri. Aceeași valoare exemplară o are și adnotarea că, după întoarcerea din pelerinaj, acasă, la Nazaret, Copilul «le era supus» (v. 51).

Pelerinajul la Ierusalim vrea să evidențieze relația unică a Fiului cu Tatăl ceresc, dar și adolescența Fiului lui Dumnezeu, Care respectă logica întrupării: Iisus este un copil evreu, supus părinților și docil față de grija lor părintească.

La încheierea celor șapte zile dedicate celor două sărbători, a Paștelui și a Azimelor (cf. și Lc 22, 1), pelerinii se întorceau la casele lor, în aglomerația caravanelor (cf. ***synodía***, v. 44). În confuzia creată de mișcarea acestor caravane, convinși că Iisus Se poate afla în compania rudelor sau a prietenilor, nu pare neobișnuit că părinții L-au scăpat din vedere și au trebuit să-L caute aproape o zi întreagă printre pelerini. Astfel, au fost obligați să se reîntoarcă în Ierusalim, unde L-au găsit în templu. Tema «căutării» nu este lipsită de reminiscențe biblice, de exemplu din Cântarea Cântărilor (cf. 3, 1 ș.u.).

«Iar după trei zile» - această indicație temporală prezintă o anumită asonanță cu cea folosită pentru a indica Învierea lui Hristos «a treia zi» (cf. Lc 9, 22) -, Maria și Iosif L-au găsit pe Iisus în templu, ***en tō hierón*** (cf. v. 46): nu în sanctuar, ci în zona delimitată de coloane, numită „curtea neamurilor". Cu prilejul acestor pelerinaje, rabinii îi provocau pe oameni la discuții, iar pe evrei îi instruiau și mai mult în legătură cu prescripțiile Legii.

Copilul Iisus «era așezat în mijlocul învățătorilor, ***en mésō tōn didaskálōn***», adică al rabinilor, cei care studiau Tora (***nomodidáskaloi***, cf. Lc 5, 17), pe care nu numai că îi asculta, ci îi și întreba și le răspundea la întrebări, astfel încât «toți care Îl auzeau se minunau de priceperea și de răspunsurile Lui, ***exístanto epì tē synései kai taîs apokrísesin autoû***» (v. 47). «Ascultându-i și întrebându-i de lucrurile Legii, ca din tinerețe să se facă cunoscută priceperea Lui. Să ne temem, dar, dascălii, știind că în mijlocul nostru este Hristos, și să luăm aminte cum dăm învățătură»[379]. Maria și Iosif, când L-au văzut, «au rămas uimiți, ***exeplágēsan***». Verbul ***ekplessomai*** exprimă o puternică reacție emotivă (cf. 4, 32; 9, 43; FA 13, 12). Termenul vrea să exprime surprinderea și uimirea pe care o reflectă și întrebarea Fecioarei Maria.

Versetele 48–49 constituie punctul culminant al acestui episod. Întreaga scenă vrea să evidențieze «înțelepciunea» precoce a copilului: o trăsătură care anticipează harisma dumnezeiescului Învățător (cf. 4, 22, 31; 6, 6 etc.).

Maria se adresează Copilului (***téknon***) printr-o întrebare care exprimă neliniștea și îngrijorarea lor ca părinți: «Fiule, de ce ne-ai făcut nouă așa ? Iată, tatăl Tău și eu Te-am căutat îngrijorați». Expresia «tatăl Tău și eu» nu trebuie să nedumerească: în fața lumii, Iosif era «tatăl» lui Iisus (cf. Lc 4, 22); nici nu se poate pretinde ca Evanghelistul să fi folosit un termen mai precis pentru a indica acest fapt. Verbul ***odynaomai*** exprimă ideea unei profunde neliniști cu care părinții după trup L-au căutat, însă totodată transpare și afecțiunea lor părintească. «*Tată* l-a numit pe Iosif pentru că era logodnicul ei și cel ce îi dădea Lui hrană. Și cu durere Îl căutau, pentru dragostea ce aveau către Dânsul. Și oricine Îl va căuta îndurerat de dor, Îl va afla»[380].

Dar ce ar fi putut determina un astfel de comportament care poate părea o mare lipsă de respect față de părinți ? Răspunsul lui Iisus este surprinzător, ca și comportamentul Său: «De ce era să Mă căutați ? Oare nu știați că în cele ale Tatălui Meu trebuie să fiu ?» (v. 49). Iisus Îl chea-

379. EFTHIMIE ZIGABEN, „Tâlcuire...", p. 48.
380. EFTHIMIE ZIGABEN, „Tâlcuire...", p. 49.

mă pe Dumnezeu «Tatăl Său». Până acum nimeni în Evanghelie nu L-a chemat astfel pe Dumnezeu. Fecioara Maria I s-a adresat cu: «Domnul, Dumnezeul și Mântuitorul meu» (Lc 1, 46 ș.u.); preotul Zaharia, prin: «Domnul Dumnezeul lui Israel» (Lc 1, 68); bătrânul Simeon Îl cheamă: «Stăpâne» (Lc 2, 29). De aici înainte, Iisus Îl va chema pe Dumnezeu «Tată» (Lc 10, 21; 22, 42) și-i va învăța pe ucenicii Săi să I se adreseze ca unui «Tată» (Lc 11, 2). Îngerul L-a vestit ca fiind «Fiul Celui Preaînalt» (Lc 1, 32) și «Fiul lui Dumnezeu» (Lc 1, 35). El Se află într-o relație unică și specială cu Dumnezeu: Dumnezeu este Tatăl Său, iar El este Fiul Lui Întrupat. Această filiație divină se exprimă printr-o adeziune plenară și exclusivă față de voința Tatălui, până la moartea pe cruce. Iisus le reproșează părinților Săi după trup că ignoră (***ouk oidate***) sau trec cu vederea faptul că, pentru El, legătura cu familia Sa după trup este subordonată uneia mai înalte, aceea de a fi din veșnicie «Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat». Întâlnim pentru prima dată folosit în Evanghelie verbul impersonal «trebuia, ***dei***», care se referă la planul dumnezeiesc pe care Dumnezeu–Tatăl vrea să-l desăvârșească prin întruparea Fiului Său și prin misiunea pe care I-a încredințat-o (cf. Lc 4, 43; 9, 22 etc.). În calitate de Fiu al lui Dumnezeu și a relației Sale unice cu El, Iisus ca Om Se manifestă prin supunerea totală față de voința Tatălui. Pentru Maria și Iosif, – deși par a ști despre această relație unică cu Dumnezeu-Tatăl –, comportamentul lui Iisus nu corespunde așteptărilor lor ca părinți, ceea ce implică pentru ei o despărțire dureroasă și neînțeleasă întru totul. Este «sabia» despre care vorbise Dreptul Simeon (v. 35), care începe să-și facă simțită prezența în sufletul părinților Săi după trup. Maria și Iosif «n-au înțeles, ***ou synēkan...***» întru-totul (cf. v. 50) Persoana și taina Copilului pe care-L cresc. Și totuși, Evanghelistul Luca pentru a doua oară notează că Maria «păstra în inima ei toate aceste cuvinte» (v. 51); nu numai amintindu-și, ci și cugetând la ele (cf. v. 19). Contemplarea și interiorizarea cuvintelor, a evenimentelor (cf. gr. ***rhēmata***) prin care Mântuitorul Hristos o luminează și o călăuzește, deschizându-i în mod progresiv mintea spre înțelegerea credinței, ca uneia care a fost prima, dintre oamenii Noului Legământ, care a crezut (cf. Lc 1, 45).

Acest ultim eveniment narat de Sfântul Luca în cadrul «Evangheliei copilăriei» este singurul în care nu se percep accentele de bucurie și de exaltare. Pruncul, Care a fost primit cu atâta bucurie și laudă adusă lui Dumnezeu, trebuie să-Și urmeze calea Sa, de ascultare și supunere față de voința Tatălui. Bucuria și lauda continuă să fie prezente și își găsesc totdeauna rațiunea de a fi. De aici se vede că Mântuitorul, Hristosul, Domnul, mântuirea lui Israel și a tuturor popoarelor, nu este altul decât Fiul lui Dumnezeu. Dumnezeu nu Se putea angaja mai bine față de lumea pe care a creat-o decât prin prezența Fiului Său. Prin Fiul Său, El Însuși este cu noi. Și nu există un motiv mai mare de bucurie. Însă aici se vede că și noi, oamenii, nu-I putem impune Fiului lui Dumnezeu să urmeze calea pe care trebuia să o urmeze, ci trebuie să acceptăm Calea Sa, chiar dacă în noi se nasc multe întrebări care încep cu «De ce?».

Excurs: „Anii neștiuți" din viața Mântuitorului

Astăzi este afirmată unanim convingerea, chiar dacă nu este nouă, că Mântuitorul Iisus Hristos Întrupat a trăit ca om în Palestina secolului I (7/6 înaintea erei creștine - 30 era creștină). Evangheliile după Matei și Luca scriu despre Iisus că S-a născut la Betleem, însă a crescut la Nazaret. Cei doi Evangheliști au reconstituit, în baza surselor de documentare de care au dispus, o expunere teologică într-o for-

mă narativă, despre naşterea şi copilăria Mântuitorului Iisus Hristos. Aceste naraţiuni teologice reflectă tradiţii şi surse independente una faţă de alta, în care interesul istoric al autorilor, de a fixa în mod riguros contextul spaţio–temporal, a fost subordonat preocupării teologice de a păstra logica paradoxală şi antinomică a evenimentului Întrupării. Evanghelistul Matei nu precizează locul arătării îngerului în vis lui Iosif; şi nu se spune că ar fi fost Betleemul, după cum s-ar înţelege din episodul care-i urmează imediat. Pentru cel care povesteşte şi se află în locul respectiv, este firesc să nu-l pomenească. În acest caz ar fi vorba despre Nazaret. Cele două Evanghelii redau în mod diferit prezenţa Mântuitorului Hristos şi mutarea familiei Sale după trup dintr-un loc în altul. Întoarcerea la Nazaret este istorisită în mod diferit de către Matei şi Luca.

Cele două tradiţii reflectate în cele două naraţiuni nu sunt ireconciliabile, după cum consideră în mare parte comentatorii. Însă mi se pare corect să susţinem că ele expun episoade diferite şi independente, care nu sunt fixate cronologic în mod precis. Dorinţa de a le armoniza sau de a demonstra faptul că ele se contrazic mi se pare nejustificată, de vreme ce ele reflectă tradiţii şi surse independente, în care istoria se împleteşte cu teologia. Obiectul teologiei nu îl constituie numai adevărul transcendent, ci şi istoria însăşi. Acest fapt reflectă originalitatea revelaţiei creştine, care se rezumă în mod esenţial la Întruparea Fiului lui Dumnezeu în istorie, împotriva oricărui dochetism antic sau modern[381].

Evangheliştii au valorificat evenimentul istoric al descendenţei davidice şi al naşterii la Betleem a Mântuitorului, însă nu au fost preocupaţi să ofere o cronică a faptelor,

381. Cf. G. SEGALLA, „Una storia annunciata...", p. 93.

ci să-şi sprijine reflecţia lor teologică pe realitatea istorică şi să o integreze perspectivei teologice proprii.

De asemenea, cunoaştem cu toţii că tradiţia evanghelică primară s-a interesat mai mult de Persoana şi de opera Sa în calitate de Mesia, Fiul lui Dumnezeu şi Mântuitor, şi mai puţin de viaţa Sa pământească. Schema fundamentală a Evangheliilor este rezumată în cuvintele Sfântului Petru din FA 10, 37 - 43: «Voi ştiţi cuvântul care a fost în toată Iudeea, începând din Galileea, după botezul pe care l-a propovăduit Ioan. [Adică despre] Iisus din Nazaret: cum a uns Dumnezeu cu Duhul Sfânt şi cu putere pe Acesta, Care a umblat făcând bine şi vindecând pe toţi cei asupriţi de diavolul, pentru că Dumnezeu era cu El. Şi noi suntem martori pentru toate cele ce a făcut El, şi în ţara iudeilor, şi în Ierusalim; pe Acesta L-au omorât, spânzurându-L pe lemn. Dar Dumnezeu L-a înviat a treia zi şi I-a dat să Se arate, nu la tot poporul, ci nouă, martorilor, dinainte rânduiţi de Dumnezeu, care am mâncat şi am băut cu El după învierea Lui din morţi. Şi ne-a poruncit să propovăduim poporului şi să mărturisim că El este Cel rânduit de Dumnezeu să fie judecător al celor vii şi al celor morţi. Despre Acesta mărturisesc toţi proorocii, că tot cel ce crede în El va primi iertarea păcatelor, prin numele Lui».

În textul acesta întâlnim atât *o sinteză a kerygmei*, adică a propovăduirii Evangheliei, cât şi cea mai scurtă şi esenţială „biografie" a Mântuitorului Iisus Hristos. Începutul propriu-zis al activităţii Sale istorice îl constituie botezul în râul Iordan «ca să se plinească toată dreptatea» (Mt 3, 15), adică voinţa lui Dumnezeu, planul Său mântuitor faţă de lume. Din acel moment El a început să Se manifeste public în Israel ca Fiul lui Dumnezeu şi Mesia cel proorocit şi aşteptat (cf. Mt 3, 17; Mc 1, 11; Lc 3, 22; In 1, 34).

Este adevărat că Evangheliile după Matei și Luca istorisesc nașterea Mântuitorului și unele episoade despre copilăria Sa, însă ele nu ne oferă elemente suficiente pentru a alcătui o biografie a Mântuitorului Iisus Hristos în sensul modern al termenului. Evangheliștii nu au avut intenția să alcătuiască o biografie a Fiului lui Dumnezeu Întrupat! Așa-zisa «Evanghelie a copilăriei» din Mt 1–2 și Lc 1–2 este, de fapt, o introducere teologică redată sub forma unei narațiuni, *un exemplu de teologie narativă*, după cum prologul Evangheliei după Ioan 1, 1–18 este o introducere teologică despre preexistența Fiului lui Dumnezeu, exprimată într-o formă aproape lirică.

Există, fără îndoială, o anumită afinitate a istorisirilor acestea cu „biografiile" elenistice și iudaice ale vremii, care prezentau perioada copilăriei unui personalități marcante cu trăsăturile pe care le va avea ca adult (cf. Filostrat, *Viața lui Apoloniu din Tiana*, 1, 7–8; Filon Alexandrinul, *Viața lui Moise*,1, 21; J. Flavius, *Autobiografie*, II, 7–12). Lumea antică, în general, nu acorda mare importanță primei perioade din viața unui om și nu obișnuia să relateze copilăria marilor personalități. În lumea iudaică însă, copilul, considerat o ființă fragilă și care depinde de ajutorul persoanelor adulte, era admirat în mod deosebit numai dacă demonstra o capacitate precoce de a învăța și a respecta Tora. Potrivit stadiului cercetărilor actuale, majoritatea exegeților sunt convinși că Evangheliștii nu au vrut să scrie o biografie a Mântuitorului Iisus Hristos[382]. Totuși, studiile recente dedicate contextului iudaic al secolului I ne permit să enunțăm câteva ipoteze plauzibile cu privire la așa-zisa „perioadă obscură" din viața Mântuitorului Hristos ca Om.

382. Cf. J. MEIER, „Un Ebreo Marginale...", vol. I, p. 239 ș. u.

Deși nu deținem prea multe informații istorice despre *curriculum formativ* al Mântuitoului Iisus Hristos ca Om, putem totuși să evidențiem condițiile generale și cadrul în care Și-a trăit copilăria și tinerețea[383].

1. Familia și școala

Familia după trup a Mântuitorului este prezentată de două mărturii evanghelice: Matei ne-o prezintă din perspectiva lui Iosif, tatăl adoptiv al lui Iisus, iar Luca o evocă din punctul de vedere al Mariei. Evanghelistul Matei scoate în relief figura lui Iosif, istorisind vestea pe care i-o aduce îngerul și misiunea pe care el trebuie să și-o asume, ca tată adoptiv al Pruncului și în calitate de cap al familiei. Iosif este definit ca fiind «bărbatul Mariei» (***tòn andra Marias***) (cf. Mt 1, 16, 19), iar Maria este numită «femeia lui» (***tēn gynaika autou***) (Mt 1, 24; cf. 1, 20) și deci «mama lui [Iisus]» (***hē mētēr autou***) (Mt 1, 18, 2, 11), a lui Emanuel, Dumnezeu este cu noi (Mt 1, 18; 2, 11). Ca soț al Mariei, Iosif este tatăl legal al lui Iisus. Din acest motiv, lumea din sat Îl va identifica pe Iisus ca fiind «fiul teslarului» (Mt 13, 55). Matei caracterizează și persoana morală a lui Iosif, spunând că era «drept; cf. ebr. ***ṣedeq***; gr. ***dikaios***» (Mt 1, 19), un termen plin de însemnătate, ce rezumă întreaga spiritualitate biblică (cf. Mt 5, 20)[384].

Luca evidențiază chipul și misiunea Mariei în câteva tablouri ale vieții familiale. În istorisirea sa, Iosif este prezentat cu trăsături asemănătoare celor din relatarea lui

383. Cf. G. THEISSEN – A. MERZ, „Il Gesù storico... ", p. 439 - 440. Vezi și P. SACCHI, „Riflessioni sul problema della formazione culturale di Gesù", în *Henoch* 14 (1992), p. 243 - 260; vezi și Pr. Prof. dr. V. MIHOC, „Copilăria și tinerețea Mântuitorului Iisus Hristos", în Almanahul *Iisus Biruitorul* (Sibiu, 2000), p. 92 ș.u.

384. Cf. C. BOTTINI, „Gli Anni oscuri di Gesù" în *Essays* 12 (1998), p 2, http: //www 1/ofm/sbf/SBFessay. html

afirmații foarte sumare sunt extraordinar de importante și dense. Iată afirmațiile evanghelice fundamentale: «Iar Copilul creștea și Se întărea cu duhul, umplându-Se de înțelepciune, și harul lui Dumnezeu era asupra Lui» (Lc 2, 40); «Și a coborât cu ei și a venit în Nazaret și le era supus.... Și Iisus sporea cu înțelepciunea și cu vârsta și cu harul la Dumnezeu și la oameni» (Lc 2, 51a, 52). O instituție formativă de importanță determinantă era familia, casa părintească. Aici avea loc educația religioasă elementară, prin intermediul povestirii, învățării și reținerii mnemonice a textelor biblice și liturgice. Răspunderea principală care revenea părinților consta în a-și obișnui copiii să trăiască în așa fel, încât să fie membrii ai comunității lui Israel. În acest scop, educația era privită de familie cu cea mai mare seriozitate și consta, pe de o parte, în inițierea copilului în cunoașterea Torei (cf. Deut 6, 7), iar pe de alta, în practica rugăciunii zilnice, seara și dimineața.

În iudaismul antic formarea religioasă a fiilor intra în atribuțiile tatălui. El avea datoria să-i învețe să respecte poruncile Legii, să-i învețe mărturisirea de credință (***Șema Israel***) și rugăciunea zilnică, ce consta în așa-zisele „Optsprezece binecuvântări" (***Șemone ezreh***), să-i ducă la sinagogă în zi de Sabat și la templul din Ierusalim în timpul sărbătorilor de pelerinaj (Paștele, Cincizecimea, Corturile). Învățarea mărturisirii de credință (***Șema Israel***) și a rugăciunii zilnice (***Șemone ezreh***) era obligatorie din momentul în care copilul începea să vorbească.

Iosif Flaviu ne oferă următoarea mărturie despre educația copiilor: «Legea n-a prescris la nașterea copiilor să se pună la cale ospețe și să se găsească un prilej potrivit pentru beție. Dar cere ca înțelepciunea să îndrume de la început educația lor. Dă ordin să fie învățați să citească și vrea ca ei să intre în contact cu legea și să cunoască faptele

strămoșilor lor, pentru ca să le urmeze pilda și, hrăniți cu laptele sorbit de aceștia, să nu încalce prevederile slujindu-se de pretextul necunoașterii lor»[388]. «La noi, dacă întrebi pe primul venit despre legi, ți le spune pe toate la fel de ușor ca pe numele său. Întrucât noi le învățăm încă din fragedă copilărie, studiul aprofundat al legilor ni se întipărește, ca să zicem așa, în suflet»[389].

Cea mai mare parte a copiilor iudei primeau o educație școlară care implica în special studierea Torei. Școala era una din instituțiile pe care o cetate era obligată să o întrețină. O școală „elementară" de acest fel, care se dedica lecturii Sfintei Scripturi, era numită «***bet ha-sēfer***», «casa cărții», sau «***bet ha sōfēr***», «casa scribului». Sub influența elenismului, astfel de școli au fost înființate în secolul I în Palestina, și ele existau în toate orașele iudaice, chiar și în satele cele mai mici, datorită inițiativei a două mari personalități, Simeon ben Șetah (activ între anii 103 - 76 î. Hr.) și arhiereul Iosua ben Gamla (activ în jurul anilor 63 - 65 d. Hr.)[390]. Într-o astfel de școală se învățau scrisul și cititul. Scrisul reprezenta o înzestrare superioară, care nu era deprinsă în mod necesar o dată cu cititul. Materialul de scris era costisitor și rar, astfel încât învățământul consta mai ales în exersarea memoriei prin repetarea constantă. Pentru a ajuta memoria, se recomanda studierea cu glas tare.

În timpul Mântuitorului, școala era obligatorie de la vârsta de 6 - 7 ani. Fetele nu mergeau la școală. O sentință din Talmud afirmă: «o femeie nu are ce să caute la învățătură, ea trebuie să știe să folosească fusul»[391]. Toate autoritățile talmudice erau de acord că educația trebuie începută

388. J. FLAVIUS, *Contra lui Apion*, II, xxv, 204, p. 153.
389. J. FLAVIUS, „Contra lui Apion", II, xviii, 176, p. 149.
390. Cf. A. COHEN, *Talmudul* (București, 2002), p. 255.
391. Cf. A. COHEN, „Talmudul", p. 262.

devreme: «numai studiul căpătat în tinerețe poate produce o impresie care durează»[392].

În vechiul tratat *Mișna Avot 5, 21* este fixată vârsta pentru frecventarea școlii: «Vârsta de 5 ani este pentru a învăța citirea, cea de 10 ani pentru Mișna, de 13 ani pentru deprinderea și împlinirea preceptelor religioase, de 15 ani pentru învățarea Talmudului. De la 18 ani începe perioada căsătoriei. La 20 de ani se exercită o meserie. La 30 de ani e vârsta puterii...»[393].

La vârsta de 12 - 13 ani, un copil evreu își încheia primul ciclu de formare școlară și intra în cel de al doilea ciclu de educație, mai avansat. Erau puțini cei care continuau nivelul superior de studii pentru a deveni scribi, judecători, învățători ai Torei, conducători de sinagogi. În acest caz, trebuiau să părăsească satul și să-l frecventeze pe un anumit magistru, care conducea o «***bet ha - midraș***» sau «casă a studiului». Din izvoarele literare cunoaștem că aceste școli se aflau în cele mai importante cetăți. Cele mai vestite școli de acest nivel din timpul Mântuitorului erau cele conduse de fariseii Hilel și Șamai, școli care au funcționat între anii 10 - 70 d. Hr., în incinta templului din Ierusalim, și erau subordonate sinedriului[394]. Despre Mântuitorul nu cunoaștem să fi urmat o astfel de școală de nivel superior.

Rămâne deschisă problema dacă Iisus a frecventat o școală elementară unde se învăța scrisul și cititul. Școala elementară în secolul I în Palestina funcționa pe lângă o sinagogă, ceea ce ne îndreptățește să afirmăm cu siguranță că și un sat atât de neînsemnat precum Nazaretul a avut o

392. A. COHEN, „Talmudul", p. 256.

393. PIRKEI AVOT, *Sfaturile Înțelepților poporului evreu* (București, 2004), V, 21, p. 191-192.

394. Cf. J. NEUSNER, *Il giudaismo nei primi secoli del cristianesimo* (Brescia, 1989), p. 131.

școală elementară[395]. Cu siguranță, în cetatea Seforis, la numai 5 km distanță, exista cel puțin una.

În ceea ce privește Evangheliile, avem documentată existența la Nazaret a unei sinagogi (cf. Mc 6, 2; Mt 13, 54; Lc 4, 16), care avea cel puțin un *Sul al Torei*, și, în afară de acesta - în funcție de posibilități -, cel puțin un *Sul cu scrierile profetului Isaia* (cf. Lc 4, 17), o *Psaltire*, pe lângă diferite traduceri interpretative (*targumim*). În fiecare sabat, în timpul cultului sinagogal, se citeau pericope din Tora și din Profeți, care erau, așadar, comentate și traduse, ceea ce pentru copiii evrei constituia cea mai bună ocazie să cunoască Scriptura. În preajma sinagogii exista posibilitatea organizării studiului sistematic al Scripturii la nivel elementar pentru copii, al învățării scrisului și cititului[396]. Slujitorul sinagogii din Nazaret (gr. ***hypēretēs***), menționat în Lc 4, 20, îndeplinea adeseori rolul unui învățător de școală elementară. Este posibil ca Iisus să fi primit în acest loc, în afară de casa părintească, educația religioasă elementară (cf. Lc 4, 16).

Probabil că în anii în care a stat la Nazaret, Copilul Iisus a frecventat școala elementară de pe lângă sinagogă, unde a învățat alfabetul ebraic, urmând aceeași metodă de învățare bazată pe repetiția mnemonică și antrenarea memoriei[397].

Probabil că Evanghelistul Luca se referă la acești ani de disciplină mentală și fizică atunci când consemnează: «Iar Copilul creștea și Se întărea cu duhul, umplându-Se de înțelepciune, și harul lui Dumnezeu era asupra Lui» (Lc 2, 40). Când Iisus la vîrsta de 12 ani a plecat din satul Naza-

395. Vezi și J. MEIER, „Un Ebreo Marginale...", vol. I, p. 282.

396. Cf. G. THEISSEN – A. MERZ, „Il Gesù storico... ", p. 439.

397. În acest sens, se poate vedea un exemplu de exersare a memoriei în A. COHEN, „Talmudul", p. 259 - 260.

ret și a mers în pelerinaj la Ierusalim, i-a uimit pe învățătorii de la templu, și toți care Îl auzeau «se minunau de priceperea și de răspunsurile Lui» (Lc 2, 47). Cercetătorii subliniază această corespondență semnificativă dintre sfârșitul perioadei de formare școlară și revelația unei înțelepciuni superioare în Iisus. La Ierusalim, El începe să-Și manifeste conștiința Sa mesianică, ce nu putea fi rodul celor șapte ani de școală de la Nazaret: «Oare nu știați că în cele ale Tatălui Meu trebuie să fiu ?» (Lc 2, 48). «Învățătura Mea nu este a Mea, ci a Celui ce M-a trimis» (In 7, 16).

Din acest episod, precum și din Lc 4, 16 - 30 sau din In 7, 15, reiese că Mântuitorul știa să citească, să interpreteze Scripturile ebraice și să poarte dispute cu fariseii și cu intelectualii vremii. Acest lucru presupune cunoașterea cel puțin a limbii ebraice și aramaice (cf. Lc 4, 16 - 20; Mc 5, 41)[398]. În ceea ce privește limba greacă și latină, se știe că latina era limba oficială a administrației romane, iar limba greacă se impusese în rândurile aristocrației din Palestina. Este posibil ca Iisus să fi cunoscut chiar greaca (cf. In 12, 20 - 28) și latina, de vreme ce Evangheliile ni-L prezintă în dialog cu Pilat (cf. In 18, 29 - 38), în călătorie prin regiunea Tirului și Sidonului, în Decapole. Evangheliile nu-L prezintă niciodată pe Mântuitorul Hristos cum că ar fi predicat în cetățile puternic elenizate ale Galileii și nici măcar nu vorbesc despre aceste cetăți. Din ceea ce știm, reiese că în Galileea, activitatea Sa a vizat satele și localitățile tradițional-iudaice: Nazaret, Capernaum, Cana, Nain și Horazin. Cetățile elenistice, precum Seforis și Tiberiada, sunt absente din călătoriile lui Iisus, după cum reiese din Evanghelii. Este sigur faptul că activitatea Sa de propovăduire a fost circumscrisă

398. În legătură cu limbile vorbite în Palestina din timpul Mântuitorului, a se vedea J. MEIER, „Un Ebreo Marginale...", vol. I, p. 242 - 266.

la cetățile și satele iudaice, dar acest fapt nu exclude atribuirea Mântuitorului și a altor competențe lingvistice.

Copilul Iisus a participat, cu siguranță, la liturghia sinagogală, iar când a împlinit vârsta de 13 ani, a putut să se urce la amvon și să citească din Sfânta Scriptură a Vechiului Testament. La 13 ani, de fapt, se devenea ***bar mizvah***, «un fiu al preceptului», adică adult, obligat din acest moment să respecte Legea. Unii cercetători au pus în legătură cu acest rit, de inițiere și de recunoaștere a maturității religioase, episodul despre Iisus la templu, în mijlocul învățătorilor (Lc 2, 41 - 52). Majoritatea textelor talmudice consideră vârsta de 13 ani ca fiind cea a maturității fizice și a responsabilității. În alte texte, se vorbește de 12 și 13 ani[399]. Participarea lui Iisus la pelerinajul de Paști, în anul care preceda sau în care era recunoscută public maturitatea Sa religioasă, face comprehensibilă rămânerea Sa pentru câteva zile la templu, acolo unde maeștrii îi învățau pe tineri Legea. Iisus a rămas și i-a ascultat, apoi le-a pus întrebări și le-a răspuns potrivit metodei folosite în școlile vremii. Perioada prevăzută pentru formația elementară începea, așadar, de la 5 ani și ținea aproximativ până la vârsta de 13 ani.

2. Condiția socio - economică

La terminarea școlii obligatorii, tatăl era dator să-l învețe pe copil o meserie, care de cele mai multe ori era cea pe care el o cunoștea. În casa părintească, așadar, un copil evreu învăța meseria tatălui (cf. Mc 6, 3 // Mt 13, 55). Ca și Iosif, tatăl Său adoptiv, Iisus era un ***téktōn***, adică «un meseriaș constructor» local, care lucra folosind lemnul sau piatra, un lucrător care construia sau repara structuri de lemn sau părțile lor structurale[400].

399. A se vedea, pentru mai multe detalii, F. MANNS, *Gesù Figlio di Davide. Il Vangelo nel suo contesto giudaico* (Ancora, 1998), p. 49 - 54.

400. Vezi și J. SCHLOSSER, „Iisus...", p. 43 ș.u..

Cercetătorul evreu Geza Vermes susține că substantivul grec ***téktōn*** traduce, de fapt, aramaicul «***naggārā***»[401]. Cine cunoaște limba vorbită de Iisus nu ignoră faptul că termenii «tâmplar, teslar», «fiul teslarului» sunt folosiți în vechile scrieri iudaice în sens metaforic. Există texte în Talmud în care termenul aramaic ***naggar***, care înseamnă tâmplar, dulgher sau meseriaș, se referă la un «învățător» sau la «o persoană instruită».

Alți cercetători consideră că Iosif a părăsit Betleemul și s-a stabilit în Nazaret și din motive de căutare a surselor de întreținere, dat fiind faptul că la numai 6 km de Nazaret, Irod Antipa a început reconstruirea cetății Seforis, în stil elenistic, la care este posibil să fi lucrat și Iosif cu Iisus, în calitatea lor de persoane calificate să lucreze lemnul importat din Liban. Locuitorii Betleemului erau vestiți pentru prelucrarea lemnului, iar această meserie, de ***téktōn***, în lumea antică presupunea anumite abilități tehnice. «Or, dacă Iisus a fost cu adevărat un artizan itinerant, se poate admite că în perioada anilor Săi obscuri, a lucrat pe marile șantiere urbane, între care cele mai notabile erau Seforis și Tiberiada»[402]. Însă toate acestea nu trebuie considerate decât ipoteze de lucru, atâta vreme cât ele nu sunt documentate în izvoare.

Sfântul Iustin Martirul și Filosoful susține că Iisus fabrica pluguri din lemn și juguri: «fiind socotit El Însuși tâmplar, căci niște astfel de lucruri de tâmplărie lucrase cât timp fusese printre oameni: pluguri și juguri, învățându-ne prin aceasta și simbolurile dreptății, și viața activă»[403].

În acest sens, putem afirma că Iisus și familia Sa aparțineau clasei de mijloc din societatea galileeană a secolului I.

401. Cf. G. VERMES, *Gesù l'ebreo* (Roma, 1983), p. 21 - 22.
402. J. SCHLOSSER, „Iisus...", p. 45.
403. SFÂNTUL IUSTIN MARTIRUL, „Dialogul cu iudeul Trifon" LXXXVIII, p. 198.

De vreme ce era un artizan local care lucra în Nazaret, și probabil și în alte cetăți ale Galileii de Jos, Iisus nu a fost un „țăran", în sensul de a-și câștiga existența din cultivarea pământului și din creșterea animalelor. Datorită meseriei de ***téktōn***, Iisus nu pare să fi fost foarte sărac sau extrem de sărac în ochii majorității evreilor din Galileea timpului Său. Sărăcia care Îi este atribuită lui Iisus și familiei Sale după trup trebuie înțeleasă în sensul că ei lucrau din greu ca să trăiască. Posibilitatea pe care o avea de a-Și câștiga existența din munca Sa de ***téktōn*** și de a contribui la întreținerea familiei Sale adoptive Îi asigura un grad discret de onorabilitate, într-o societate întemeiată pe criterii de onoare / dezonoare, așa cum era Galileea rurală a secolului I. La un moment dat, Iisus a abandonat condiția Sa tradițională, și respectată de altfel, renunțând la meseria Sa, la cetatea Sa, la mama Sa (Iosif între timp murise), la familia Sa restrânsă, dar și la cea lărgită, pentru a-Și împlini misiunea Sa dumnezeiască pentru care S-a întrupat. Este evident că această schimbare radicală în existența Sa pământească a fost considerată dezonorantă de către cei care au respins pretențiile Sale și autoritatea Sa dumnezeiască.

Când a împlinit vârsta de 18 ani, Fiul lui Dumnezeu fiind, Iisus nu și-a întemeiat o familie după rânduiala omenească. «Sunt unii eretici care numesc fără ocol căsătoria desfrânare și învață că a fost dată de diavol. Și spun acești lăudăroși că ei imită pe Domnul, Care nici nu s-a însurat și nici n-a avut vreo avere în lumea aceasta. Și se laudă că ei înțeleg Evanghelia mai bine decât alții. Acestora Scriptura le spune: *Dumnezeu stă împotriva celor mândri, iar celor smeriți le dă har* (Iac 4, 6; 1 Ptr 5, 5; Prov 3, 33). Ei nu cunosc însă pricina pentru care Domnul nu s-a căsătorit. Mai întâi, pentru că avea mireasa Lui, Biserica; apoi, nu era simplu om, ca să aibă nevoie după trup de un ajutor (cf. Fac 2, 18);

și, în sfârșit, nici nu-I era de neapărată trebuință să aibă copii, pentru că era veșnic și era singurul Fiu al lui Dumnezeu»[404].

3. Starea religioasă a Mântuitorului ca Om

Potrivit Evangheliilor, Mântuitorul Iisus Hristos ca om era considerat un evreu laic dintr-o localitate obscură din Galileea de Jos, a cărui descendență davidică a fost recunoscută în timpul activității Sale. Nu există nici o tradiție istorică plauzibilă care să susțină că El ar fi avut vreo descendență levitică sau preoțească.

Iisus ca om a fost perceput ca un laic harismatic dintr-un sat lipsit de importanță, din zona rurală a Palestinei secolului I, care reclama o autoritate nerecunoscută de canalele oficiale: preoții saduchei, laicii farisei, partidele politico - religioase care-și disputau controlul centrului sacru al iudaismului, templul din Ierusalim. Pentru aristocrația sacerdotală din Ierusalim reprezentată de arhiereul Caiafa, Iisus era un galileean fără importanță în conflictul și intrigile politico - religioase din capitală. Față de opozanții Săi, Iisus era, așadar, un sărman om de la țară, un tâmplar harismatic, în conflict cu bogații din cetăți, cu preoții preocupați să-și păstreze instituțiile centrale ale religiei lor, precum și comportamentul neschimbat; un profet eshatologic care făgăduia venirea Împărăției lui Dumnezeu, în conflict cu politicienii saduchei interesați să-și mențină pozițiile și privilegiile. În spatele tuturor acestor conflicte însă, exista temerea că un laic religios cu multă influență asupra mulțimilor, care critica un cler corupt, ar fi putut amenința puterea unui grup restrâns de preoți. Această temere a dus la

404. CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromata* III, vi, 49, în (PSB, 5; București, 1982), p. 208.

deznodământul tragic, dar mântuitor, din Vinerea Mare la Ierusalim.

Imaginea Mântuitorului Hristos Arhiereu o datorăm autorului Epistolei către Evrei. Numai în această Epistolă din tot Noul Testament Mântuitorul este desemnat în mod explicit ca fiind Preot și Arhiereu, însă în virtutea jertfei Sale pe cruce, dezinteresate, pentru noi, oamenii, și pentru a noastră mântuire. Este clar că pentru autorul Epistolei către Evrei Iisus nu a fost un preot levitic. El afirmă în mod clar că obârșia Domnului este din seminția lui Iuda (Evr 7, 13 - 14), iar preoția iudaică nu are nimic comun cu descendența lui Iuda. Arhieria Mântuitorului Iisus Hristos este superioară celei levitice, deoarece este, potrivit rânduielii lui Melchisedec, ceea ce concordă cu perspectiva Evangheliilor. După ce explică faptul că Iisus ca Arhiereu Se află de-a dreapta lui Dumnezeu, în virtutea jertfei Sale de pe cruce, autorul continuă arătând că «dacă (El) ar fi pe pământ, nici n-ar fi preot» (Evr 8, 4). Este afirmat astfel caracterul ceresc al preoției Sale, datorită morții jertfelnice pe cruce, prin care a intrat în sanctuarul ceresc. Prezentarea lui Iisus ca evreu dintre evrei în Evanghelii nu intră în contradicție în nici un fel cu Iisus Arhiereu, potrivit Epistolei către Evrei. Pentru conștiința creștină, Iisus nu a fost un preot în timpul slujirii Sale pământești (cf. Evr. 8, 4). Condiția de Arhiereu veșnic a dobândit-o numai în urma morții pe cruce și a Înălțării prin Înviere. Prin întrupare, Fiul lui Dumnezeu a devenit un om adevărat care Și-a asumat condiția noastră, a participat la toate suferințele umane, la moartea noastră, iar prin dumnezeirea Sa, unită cu firea umană în Persoana Sa, a biruit păcatul și moartea în trupul nostru muritor. Jertfa pe cruce și Înălțarea cu firea omenească transfigurată prin Înviere a fost posibilă pentru că a fost și om cu trup, asemenea nouă (cf. Evr 2, 5 - 18; 4, 14 - 5,

10; 9, 23 - 10, 18). Călătoriile Sale frecvente la Ierusalim, mesajul și minunile Sale au început să pară periculoase și nu au putut să nu alimenteze ostilitatea preoților din Cetatea Sfântă. În această atmosferă de neînțelegere dintre Iisus și preoții iudei trebuie să citim și parabola samarineanului milostiv (Lc 10, 30 - 37), în care persoanele implicate sunt un preot, un levit și un laic căzut între tâlhari. Este evident că dacă ne imaginăm pe Iisus ca pe un laic galileean care istorisește această pildă altor laici galileeni, parabola asumă un ton anticlerical.

4. Mântuitorul Iisus Hristos și „școlile filosofice" ale iudeilor (*hairéseis tōn Ioudaiōn*)

Istoricul evreu Iosif Flaviu vorbește în opera sa de trei ori despre principalele *hairéseis tōn Ioudaiōn* (=„partide religioase, curente religios - spirituale, orientări de gândire, școli filosofice") din Palestina secolului I: *fariseii, saducheii și esenienii*. Apoi adaugă o a „patra filosofie", inspirată de Iuda Galileeanul. Putem să le descriem foarte pe scurt în cele ce urmează, depinzând de sinteza făcută de Iosif Flaviu[405]:

Fariseii: erau fie preoți (în cea mai mare parte, pe cât se pare), fie laici. Puțini farisei aveau o poziție socială și financiară respectabilă. Erau interpreți subtili ai legii și foarte riguroși în respectarea ei. Respectau tradiții particulare, dintre care unele făceau legea mai aspră, în timp ce altele îi îndulceau rigoarea. Credeau în înviere. Poziția lor față de Irod cel Mare, irodieni și Roma este greu de definit și probabil că nu a fost uniformă. Cea mai mare parte dintre ei acceptau *status quo*-ul, însă nu știm în ce măsură.

405. Pentru mai multe detalii a se vedea C. PREDA, „Josephus Flavius și așa-zisele secte iudaice", în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă* „Patriarhul Justinian" (București, 2003), p. 299 ș.u.

Saducheii: erau aristocrați (incluzând aristocrația preoțească); ei urmau legea biblică, însă nu „tradițiile" fariseice, relativ recente. Nu credeau în înviere. Din punct de vedere politic, cea mai mare parte dintre ei considerau colaborarea cu Roma ca fiind cea mai bună opțiune politică pentru Israel.

Esenienii: constituiau un partid de preoți și laici care cuprindea diferite ramificații. Toți esenienii menținеau un anumit grad de separație față de ceilalți evrei. Aveau păreri proprii cu privire la multe subiecte religioase, în mod particular la cele legate de templu și puritatea rituală, și atribuiau astfel de păreri, în întregime sau în parte, lui Moise (sau lui Dumnezeu). O ramură a partidului accepta viața de familie, iar alta, pe cea monastică și trăia într-o zonă izolată și îndepărtată de viața cetății (comunitatea de la Qumran de lângă Marea Moartă); membrii comunității socoteau că superiorii lor – preoții din casa lui Țadoc – ar fi trebuit să guverneze Israelul.

În expunerile sale, Iosif Flaviu se referă și la o a **„patra filosofie"**, care se pare că era fariseică în cea mai mare măsură, însă membrii acestei fracțiuni radicale nu acceptau alt stăpân în Israel în afara lui Dumnezeu.

Nu existau decât puțini saduchei, mai mult de 4000 de esenieni, iar în perioada lui Irod cel Mare, 6000 de farisei. Nu se poate pretinde ca aceste cifre să fie precise, însă trebuie să acceptăm ceea ce ele implică, și anume că evreii care făceau parte dintr-un partid erau relativ puțini și că partidul fariseilor era cel mai important între cele trei, urmat de esenieni.

Unii cercetători moderni, evrei sau creștini, au susținut teze potrivit cărora Iisus ar fi aparținut unei grupări sau alteia. Ce raport a existat între Mântuitorul Hristos și aceste *hairéseis tōn Ioudaiōn*?

Mântuitorul Iisus Hristos și esenienii

După descoperirea manuscriselor de la Marea Moartă, unii cercetători au găsit trăsături paralele între **Iisus și Învățătorul Dreptății**. Alții au socotit că Iisus Și-a formulat propriile idei inspirându-Se din doctrina esenienilor. Mai mult, unii cercetători cu fantezie chiar i-au identificat pe Ioan Botezătorul și Mântuitorul în textele de la Qumran[406]. De exemplu, australianca B. E. Thiering a ajuns să vadă în Sfântul Ioan Botezătorul pe Învățătorul Dreptății, iar în Iisus,

406. A se vedea, de exemplu, B. E. THIERING, *Redating the Teacher of Righteousness*, (Australian and New Zealand Studies in Theology and Religion 1), (Theological Explorations, Sydney, 1979). Acum cărțile acestei autoare au fost traduse și în limba română, cu subtitluri pompoase pentru a atrage atenția cititorului neavizat și dornic de senzațional. A se vedea B. E. THIERING, *Isus Omul* (Ed. Elit, Ploiești, 2002). Autoarea australiană B. E. THIERING și-a lansat ideile cu ajutorul unor abili jurnaliști neozeelandezi (specializați în istoria Sfântului Graal!), iscusiți făcători de știri senzaționale și *best-sellers*, care au montat un „caz" internațional acuzând Vaticanul și *École biblique* din Ierusalim că doresc să țină sub lacăt unele manuscrise «scandaloase» de la Qumrân, care ar fi declanșat o criză în istoria tradițională despre creștinismul primar. Cartea sa se înscrie pe aceeași linie tendențioasă, alături de cele ale cercetătorului R. H. EISENMAN, *James the Just in the Habakkuk Pesher* (Leida, 1986); R. H. EISENMAN – M. WISE, *The Dead Sea Scrolls Uncovered* (1992), care, la rândul lui, susține că unele dintre cele mai importante manuscrise de la Qumrân trebuie să fie datate în prima jumătate a secolului I d. Hr. și că Învățătorul Dreptății despre care se vorbește în *Comentariul la Avacum*, trebuie identificat cu Iacob cel Drept, fratele lui Iisus; iar Sfântul Pavel ar fi fost dușmanul său de moarte. Aceste teze nu au avut nici un ecou în lumea științifică, însă au fost pe placul *mass-mediei* (filme, programe TV etc), care le-au acordat mare spațiu, mai ales în Italia, America, Australia. În realitate, toate examenele de datare arheologică, paleografică și cu carbon 14 efectuate pe manuscrisele de la Qumrân, de către institute specializate, au stabilit o dată anterioară începutului erei noastre, demonstrând clar că manuscrisele sunt pre-creștine și nu conțin nici o referire la Iisus. A se vedea și J. FITZMYER, *Qumran. Le domande e le risposte essenziali sui Manoscritti del Mar Morto* (gdt 230; Brescia 1994), p. 165 – 166.

pe Preotul Nelegiut din textele de la Qumrân; din acest motiv această autoare, care ne oferă un frumos exemplu de cercetare pseudoștiințifică și manipulare a rezultatelor la care au ajuns majoritatea cercetătorilor evrei și creștini, consideră Evangheliile și Faptele Apostolilor ca pe niște documente asemănătoare *pesher*-ului[407], care se pot citi la un nivel literal foarte simplu (și acesta este modul în care aproape toți le-au citit 1900 de ani), și un nivel mai profund, pe care ea însăși l-a descoperit[408]. Acest fapt demonstrează pur și simplu că fantezia erudită nu are limite[409]. Același lucru se poate afirma și despre încercările de a găsi fragmente din scrierile Noului Testament printre cele mai mici bucăți, resturi din manuscrisele provenind de la Qumrân[410].

407. ***Pesherul*** este un termen ebraic ce înseamnă *explicare, dezvăluirea a ceva misterios*. Acest gen literar este prezent în scrierile de la Qumran și constă în exegeza sub formă de comentariu, cu tendința de a actualiza textul.

408. Cf. B. E. THIERING, „Isus...", p. 36 – 42: «Se poate ca Învățătorul să fi fost Ioan, iar preotul rival, cel care la început fusese alături de Învățător și l-a părăsit mai târziu, adoptând o viziune mai puțin rigidă a legii, să fi fost Isus», p. 34.

409. Cf. J. MEIER, „Un Ebreo Marginale...", vol. I, p. 96.

410. În 1972 un papirolog spaniol, iezuitul José O'CALLAGHAN, a susținut că unele texte din Evanghelia lui Marcu, Epistola Sfântului Iacob și alte scrieri ale Noului Testament ar fi fost identificate în unele fragmente scrise în greacă și găsite în grota a VII-a de la Qumrân. Într-un articol, „Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumrân ?", în *Biblica* 53 (1972), p. 91-100, și în altele care au urmat, secondat mai apoi de C. P. THIEDE, a susținut că ar fi identificat în 7Q4 un text din 1 Tim 3, 16; 4, 1, 3; 7Q5 ca parte din Marcu 6, 52-53; 7Q6 1 ca Marcu 4, 28; 7Q6 2 ca FA 28, 38; 7Q7 ca Marcu 12, 17; 7Q8 ca Iacob 1, 23-24; 7Q9 ca Rm 5, 11-12; 7Q10 ca 2 Ptr 1, 15; și 7Q15 ca Marcu 6, 48. Majoritatea cercetătorilor dezavuează aceste identificări și se arată sceptici față de acest fundamentalism al celor care caută să găsească, dacă este posibil, un text scris chiar de Mântuitorul Însuși. Întreaga dezbatere și studiile care au urmat sunt publicate în F. D. VECCHIA (ed.), *Ridatare i Vangeli ?* (gdt 247; Brescia, 1997).

În realitate, manuscrisele de la Marea Moartă nu ne permit să întemeiem și să susținem teze anticreștine – sau argumente teologice împotrivă –, deoarece nu fac nici o referire la Iisus, nici în mod explicit și nici implicit[411]. Este foarte important să remarcăm că Evangheliile nu-L prezintă pe Mântuitorul ca aparținând vreuneia dintre cele patru grupuri specifice, însă ele nu fac abstracție de cadrul istoric, real, în care a trăit și activat Fiul lui Dumnezeu întrupat ca om asemenea nouă. Este posibil ca Iisus să-i fi cunoscut pe esenieni, deși Evangheliile ni-L prezintă în polemică doar cu fariseii și saducheii, dar nu-i menționează niciodată pe esenieni, de care Iosif Flaviu se arată fascinat.

Cercetătorii consideră că cea mai mare parte a cărților Noului Testament a fost scrisă în afara Iudeii. Problema crucială nu este aceea de a compara documentele, adică manuscrisele de la Marea Moartă, care sunt anterioare anului 70 d. Hr, și Evangheliile, care sunt posterioare anului 70 d. Hr., cel puțin în redactarea finală care a ajuns până la noi, cu excepția lui Marcu.

Tradiția sinoptică nu ne spune nimic despre esenieni. Fie pentru că în Galileea nu trăiau esenieni, și, în cazul acesta, tăcerea surprinzătoare a Evangheliilor ar reflecta mediul de viață particular din Galileea; fie pentru că în tradiția sinoptică ei apar sub numele de farisei[412], iar unii dintre ei probabil că s-au convertit la creștinism. Cartea Faptele Apostolilor desemnează creștinismul ca fiind „Calea", iar accentul pe care-l pune pe comuniune (*koinōnia*) nu reflectă oare ideologia esenienilor de la Qumrân, care se retrăseseră în pustiu pentru a pregăti calea Domnului ? De fapt Învă-

411. Cf. J. H. CHARLESWORTH, *Gesù nel Giudaismo del Suo Tempo alla luce delle più recenti scoperte* (Torino, 1994), p. 77- 102.

412. Cf. G. THEISSEN – A. MERZ, "Il Gesù storico...", p. 180 – 181.

țătorul Dreptății, în scrisoarea sa (4QMMT)[413], afirmă că el, împreună cu cei care i-au urmat s-au „separat", și folosește verbul *parush*, care este conținut în pluralul substantivului *pᵉrûšîm* (fariseii). Este foarte probabil totuși ca esenienii (spre deosebire de farisei) să nu-și fi dorit să exercite o influență deosebită asupra întregului popor. Ei păstrau secretul propriilor învățături și evitau contactele cu cei din afara grupului. Din acest motiv tradiția evanghelică nu-L prezintă pe Mântuitorul polemizând cu esenienii, ci numai cu fariseii. Oricum, există *diferențe foarte clare între esenieni și Mântuitorul Iisus Hristos*[414].

În primul rând, Mântuitorul nu a trăit retras din lume, El Și-a desfășurat activitatea în mijlocul oamenilor din satele și cetățile Palestinei, iar faptele Sale erau cunoscute de către toți. A fost în legătură și cu persoane care erau marginalizate social sau socotite necurate conform legii mozaice și excluse de către esenieni, provocând astfel nedumerire în rândul iudeilor. Pentru El, mai important decât toate prescripțiile legate de puritatea rituală era curăția inimii.

Mântuitorul nu a propovăduit împărțirea oamenilor în fiii luminii și fiii întunericului, în buni și răi. Potrivit Mântuitorului Hristos, fiecare om trebuie să se convertească și

413. Documentul cunoscut cu sigla 4QMMT (*4QMiqṭat Ma'śe ha-Torah=Unele fapte ale Legii*) este o scrisoare *halakică* ce cuprinde reguli de comportament ale membrilor comunității, prin care se deosebesc de iudaismul contemporanilor lor.

414. Cf. É. PUECH, „Les Manuscrits de la mer Morte et le Nouveau Testament", în E.-M. LAPERROUSAZ (ed.), *Qumrân et les Manuscrits de la mer Morte. Un cinquantenaire* (Paris, 1997), p. 253 – 311; H. KÜNG, *Ebraismo* (Milano, ³1997), p. 359 - 372; H. STEGEMANN, *Gli Esseni, Qumran, Giovanni Battista e Gesù. Una monografia* (Bologna, ²1997), p. 326 – 367; É. NODET – J. TAYLOR, *Le origini del cristianesimo* (Casale Monferrato, 2000), p. 210 – 216.

să se pocăiască; tuturor El le-a făcut posibilă îndreptățirea la iertarea și iubirea lui Dumnezeu. Însă Dumnezeu, în atotputernicia Sa, un singur lucru nu poate face: să-l mântuiască pe om cu forța!

Mântuitorul nu a fost un interpret al literei legii, precum membrii comunității de la Qumrân, nici nu a cerut cuiva să renunțe la ceva numai de dragul de a renunța, sau să pretindă performanțe ascetice deosebite. A fost părtaș la bucuriile și necazurile oamenilor, a stat la masă cu ei, a acceptat să participe la ospețe alături de oameni păcătoși. Comparat cu Sfântul Ioan Botezătorul, a fost acuzat că este un om «mâncăcios și băutor». Nu prin abluțiuni repetate, ci cu ocazia Cinei de Taină, înainte de arestarea Sa, a lăsat ucenicilor Săi o amintire de neșters, făgăduindu-le că după Înviere va fi prezent în chip euharistic în această lume, până la sfârșitul veacurilor. Căsătoria nu era pentru El ceva necurat, care ar fi întinat trupul, ci ea corespunde voinței lui Dumnezeu exprimată în momentul creației (cf. Mt 19, 1 - 9 // Mc 10, 1 - 12). Renunțarea la căsătorie este voluntară: nimănui nu i-a impus vreo lege a celibatului, sau să considere că cineva necăsătorit ar fi mai potrivit pentru a-L sluji în mod deplin pe Dumnezeu. Nici renunțarea la proprietatea materială nu este absolut necesară pentru a-I urma.

Mântuitorul nu a stabilit nici o regulă monahală: a răsturnat chiar și ordinea ierarhică existentă în rândul curentelor religioase; cei din urmă vor fi cei dintâi, iar cei care conduc să fie slujitorii tuturor. Ascultarea trebuie să fie reciprocă, spre folosul slujirii comune, și să se întemeieze pe modelul relației dintre El și Dumnezeu, Cel care L-a trimis. Nu este nevoie de noviciat, nici de mărturisiri de credință solemne, sau voturi. Nu a pretins nimănui reguli de exercitare a evlaviei, rugăciuni îndelungate, abluțiuni rituale sau veșminte speciale. Spre deosebire de esenieni, Îl caracteriza

superioritatea unicității; față de reguli, o naturalețe, o spontaneitate și o libertate unică, proprie numai lui Dumnezeu Care S-a făcut om. El i-a arătat omului care este menirea oricărei legi sau reguli: să-i indice calea ca să cunoască Adevărul revelat, să deprindă libertatea interioară și curajul care să transforme iubirea față de lege în Lege a iubirii. Rugăciunea neîncetată pentru El nu însemna o rugăciune la ore determinate, ci mai degrabă o *atitudine orantă permanentă* a omului, care în orice moment I se dăruiește lui Dumnezeu.

Mântuitorul Iisus Hristos și fariseii

Raportul Mântuitorului cu fariseii este ambivalent[415]. Pe lângă o evidentă sintonie de convingeri, întâlnim și un conflict fundamental; alături de unele indicii referitoare la un raport pozitiv cu fariseii, descoperim semne foarte clare de dușmănie din partea acestora.

Mântuitorul ca om împărtășea unele convingeri religioase fundamentale ale fariseilor: credința în înviere (cf. Mc 12, 18-27; Mt 22, 31 ș.u.), în existența demonilor (cf. FA 23, 8); spera că prin inaugurarea împărăției lui Dumnezeu aceste forțe ale răului vor dispărea sau vor fi limitate. La fel ca și fariseii, Iisus a propovăduit o sinergie între Dumnezeu și om: amândoi colaborează, după cum un țăran trebuie să „colaboreze" cu pământul pentru ca acesta să-și dea roadele (cf. Mc 4, 26 - 29).

Ca și fariseii, Mântuitorul a trăit în mijlocul oamenilor, a stat de vorbă cu aceștia, a învățat în sinagogile lor. În afară de polemicele aprinse pe care le-a avut cu fariseii (Lc 11, 37 ș.u.), Iisus a avut legături de prietenie cu farisei;

415. Cf. G. THEISSEN – A. MERZ, "Il Gesù storico...", p. 286-287; J. MEIER, *Un Ebreo Marginale. Ripensare il Gesù storico*. Compagni e antagonisti, III (BTC 125; Brescia, 2003), p. 289 - 386.

aceştia îl avertizează în legătură cu Irod Antipa (Lc 13, 31 ş.u.). Fariseii Îl invită de mai multe ori la ospeţe (Lc 7, 36 ş.u.; 11, 37 ş.u.; 14, 1ş.u.). Luca, de altfel, consideră creştinismul însuşi ca o continuare a credinţei fariseice: Sfântul Pavel în prezentarea lucană, deja creştin, se raportează încă la fariseismul său (FA 23, 6 ş.u.; 26, 4 ş.u.). Între primii ucenici creştini se aflau şi farisei (FA 15, 5). Pentru El, ca şi pentru farisei, autoritatea lui Moise era neîndoielnică.

Mântuitorul totuşi a intrat în conflict cu unele reguli practice susţinute de farisei: El a încălcat porunca respectării sabatului şi normele prea rigide în împliniri exterioare. «Tradiţiile părinţilor» nu erau pentru El un criteriu intangibil, ci, dimpotrivă, le-a supus criticilor. Potrivit textului din Mc 7, 3 ş.u., fariseii făceau abluţiuni la întoarcerea de la piaţă şi le reproşau unor ucenici ai lui Iisus că mănâncă fără să-şi spele mâinile potrivit prescripţiilor rituale; în Lc 11, 38 ajung până acolo încât să ceară o abluţiune totală înainte de masă. Cererea avansată de aceşti farisei presupune apartenenţa la un mediu identic sau asemănător. Pe de altă parte, diversitatea impusă de tradiţie reflectă diferite înţelesuri atribuite servirii mesei: a-şi spăla mâinile (şi picioarele) era un gest sacerdotal cu un scop sfinţitor, în timp ce abluţiunea era un gest de purificare rituală. Izvoarele tanaitice prescriu spălarea mâinilor până la cot; ele prezintă însă şi modelul «tovarăşului (sau prietenului)» (*haber*, separat de «*'am 'hā'āreţ*, oamenii pământului»), care mănâncă până şi o hrană profană într-o stare de puritate rituală, ceea ce presupune periodic o abluţiune completă; deci aceste izvoare cunosc ambele tradiţii. Nu este dificil de remarcat că idealul *haber*-ului era comun fariseilor, potrivit Noului Testament[416]. Datoria de a plăti zeciu-

416. Cf. É. NODET – J. TAYLOR, „Le origini del...", p. 213 - 214.

iala era pentru El puţin importantă dacă se compară cu exigenţele morale fundamentale ale dreptăţii, milosteniei, credinţei (Mt 23, 23). Cu alte cuvinte, Mântuitorul nu împărtăşea strategia de separare a fariseilor de tot ceea ce era străin, discriminare bazată pe prescripţii rituale. De aceea Hristos a putut să Se apropie de bolnavii socotiţi impuri, a putut să stea la masă împreună cu păcătoşii, a vorbit cu străinii, iar în Mc 7, 15, El relativizează în termeni fundamentali concepţiile rituale despre puritate.

Evangheliile ironizează, cel puţin în parte, făţărnicia fariseilor, pentru că ei se considerau în primul rând unicii reprezentanţi ai iudaismului oficial, care au supravieţuit după distrugerea templului şi a întregului Ierusalim. Acum ei deveniseră principalii adversari ai tinerelor comunităţi creştine. Astăzi unii cercetători încearcă să reabiliteze imaginea fariseilor, care erau interesaţi de două lucruri: să ia în serios şi să observe cu meticulozitate poruncile lui Dumnezeu. Mai mult decât atât, convinşi că Israel ar fi «o împărăţie preoţească şi un popor sfânt», ei voiau să respecte cu rigoare, în mod voluntar, prescripţiile legate de puritate, care potrivit legii erau obligatorii numai pentru preoţi. În acelaşi timp, fariseii fiind foarte apropiaţi de popor, spre deosebire de preoţii de la templu, urmăreau ca legea să devină o realitate vie în existenţa zilnică a fiecăruia printr-o potrivită adaptare a ei.

Talmudul palestinian, cât şi cel babilonian (*Yber* 14b, 48-55; b Sota 22b) disting şapte categorii de farisei: 1/ *fariseul sikmi* (cu spatele încărcat de fapte bune): împovărat de poruncile care-i apasă pe umeri, ca să-l vadă toţi (cf. Mt 6, 1); 2/ *fariseul Niqphi* (aşteaptă-încă): aşteaptă-mă (un moment), ca să-mi plătesc o datorie împlinind o poruncă; 3/ *fariseul contabil*: el săvârşeşte un păcat, dar împlineşte şi o poruncă

(pentru «echilibru»), este conştient de virtuţile sale; 4/ *fariseul cu vânătăi* (care se loveşte cu capul de ziduri, ca să nu vadă femeile); 5/ *fariseul care strigă tot timpul*: „Care este datoria mea, ca să o împlinesc?"); 6/ *fariseul temător*, care, precum Iov, ascultă de Dumnezeu de teamă; şi 7/ *fariseul iubirii*, care, asemenea lui Avraam, ascultă de Dumnezeu din iubire[417]. Numai acesta din urmă este fariseul adevărat. De fapt aluziile care se întâlnesc în Evanghelii la adresa fariseilor se referă în mare parte la cei din prima categorie: «Că leagă sarcini grele şi cu anevoie de purtat şi le pun pe umerii oamenilor, iar ei nici cu degetul nu voiesc să le mişte» (Mt 23, 4).

Mântuitorul nu are nimic împotriva fariseilor, ca atare, şi a virtuţilor autentice ale acestora. Tocmai fariseul citat de Iisus, în celebra parabolă din Lc 18, 9 - 14, ca exemplu, nu pare deloc un ipocrit. El este un om onest din punct de vedere religios, care mărturiseşte pur şi simplu adevărul său. Era convins că a făcut tot ceea ce legea îi cerea. Fariseii puteau fi în genere persoane moralmente exemplare şi de aceea se bucurau de consideraţie din partea celor care nu ajungeau să fie ca ei.

Spre deosebire de farisei, Mântuitorul nu a manifestat orgoliu pentru propriile fapte, pentru propria dreptate, nici dispreţ faţă de mulţimile care ignorau legea, şi nici izolare faţă de oamenii impuri sau păcătoşi. Mântuitorul Iisus Hristos ca om nu poate fi comparat nici măcar cu tipul *fariseului iubirii*, pentru că nu a fost preocupat niciodată de interpretarea cazuistică a poruncilor, pe care să le îngrădească prin dispoziţii privitoare la aplicabilitatea legii.

417. Cf. J. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament* (Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1955), p. 111.

Mântuitorul Iisus Hristos şi saducheii[418]

Astăzi cercetătorii sunt de acord că Mântuitorul Hristos nu aparţinea clasei dominante a societăţii iudaice: nu a fost un saducheu, nici preot, nici măcar teolog. El şi ucenicii Săi făceau parte din rândurile oamenilor simpli, departe de aristocraţia preoţească a saducheilor. De vreme ce saducheii negau învierea morţilor şi nu împărtăşeau ideea venirii unui Mesia transcendent, este clar că ei au fost duşmanii declaraţi ai lui Iisus şi ai ucenicilor Săi. Putem spune că fariseii erau mai apropiaţi de Mântuitorul şi de ucenicii Săi decât saducheii. Tot la fel de adevărat este că o mare parte a sinedriului era de orientare saduchee, care era adversară şi fariseilor. Numai aşa se pot explica tradiţiile legate de fariseul Nicodim (In 7, 45 - 52), de Iosif din Arimateea (care aştepta împărăţia lui Dumnezeu, Mc 15, 43) şi de Gamaliel (FA 5, 34 ş.u.). În acest caz, fariseii (sau simpatizanţii lor) arată mai multă înţelegere faţă de Iisus decât ceilalţi membri ai sinedriului. Toate acestea arată că, de fapt, în sinedriu adevăraţii duşmani ai lui Iisus nu erau fariseii, ci saducheii. Saducheii se simţeau incriminaţi de criticile pe care le aducea Iisus la adresa vieţii templului; interesele lor erau legate în totalitate de acest sanctuar central. Dacă este adevărat că membrii saduchei ai sinedriului erau adevăraţii duşmani ai Mântuitorului, acest fapt ar explica de ce istorisirea patimilor nu-i menţionează pe adversarii „tipici" ai Mântuitorului, fariseii, deşi erau reprezentaţi şi ei în sinedriu.

Mântuitorul Iisus Hristos, irodienii şi zeloţii[419]

Irodienii erau vasalii împăratului roman, care din 40 sau 36 î. Hr. au guvernat regiunea în numele romanilor.

418. Cf. J. MEIER, „Un Ebreo Marginale...", vol. III, p. 387 – 484.
419. Cf. J. MEIER, „Un Ebreo Marginale...", vol. III, p. 599 – 611.

Faptul că irodienii își fac apariția numai cu ocazia unei vindecări în zi de sabat (Mc 3, 6) și în legătură cu problema plătirii taxelor (Mc 12, 13), iar că Matei și Luca (cu excepția textului din Mt 22, 16) îi trec sub tăcere, i-a făcut pe cercetători să considere că informațiile care s-au păstrat au o valoare istorică.

Plata taxelor era obiectul unor dezbateri aprinse în Palestina, când era vorba de a vărsa tributul direct în mâinile romanilor. De aceea, în perioada de tranziție de la un regim de administrare directă către una indirectă, în Iudeea a avut loc o campanie anti-taxe foarte puternică, în frunte cu Iuda Galileeanul. Acesta considera că plata taxelor impuse de împăratul roman constituia o infracțiune și un gest de idolatrie împotriva primei porunci din Decalog. Dar nu și plata tributului către un vasal iudeu. Aceștia cu sumele încasate ar fi plătit dările către romani. În acest scop, irodienii, un fel de baroni locali, desfășurau o «spălare a banilor», neutră din punct de vedere religios. Este foarte credibil că au fost chiar ei cei care L-au ispitit pe Mântuitorul în legătură cu legitimitatea plătirii taxelor față de romani (Mc 12, 13-17). De fapt, vasalii familiei irodiene își câștigaseră încrederea administrației romane, pentru că reușiseră să rezolve problema explozivă a încasării impozitelor. În acest sens, irodienii nutreau un interes „ascuns" față de refuzul plătirii taxelor către Roma, întemeiat pe motive radical-teocratice. Potrivit textului din Mc 12, 13-17, Iisus a refuzat în mod clar doctrina lui Iuda Galileeanul: credința într-un singur Dumnezeu nu impunea vreo rezistență anume față de cezar.

Menționarea irodienilor în contextul respectării sabatului (Mc 3, 1 - 6) este bine motivată. Însă sunt atinse și argumente politice. Iisus i-a întrebat: «Se cuvine, sâmbăta, a face bine sau a face rău, a mântui un suflet sau a-l pierde?» (Mc 3, 4). Potrivit contextului apropiat, nu este pusă în discuție întrebarea de a salva un suflet sau de a-l ucide. Iisus

Se referă aici la dezbaterea legată de violarea preceptului sabatic în timp de război. După ce, în timpul revoltei macabeice, iudeii evlavioși, *hasideii*, s-au lăsat uciși fără să se apere (cf. 1 Mac 2, 41), devenise o regulă renunțarea la respectarea sabatului pentru acțiuni militare în scopul autoapărării. Aceste două cazuri demonstrează că Iisus a stat departe de sfera exercitării violente a puterii.

Iosif Flaviu vorbește despre zeloți ca fiind un grup constituit în legătură cu templul numai după izbucnirea războiului iudaic, în anul 66 d. Hr. Plecând de la aceste informații, cercetătorii au conclus că zeloții ca grup nu existau înainte de primul război iudaic și că a rămas un grup limitat la Ierusalim. Însă există și o importantă contra-documentație: între cei doisprezece ucenici ai lui Iisus se afla un «Simon Zelotul» (cf. Lc 6, 15 // FA 1, 13). În aceste texte este atestat un zelot deja în prima jumătate a secolului I, care ajunsese în Galileea.

Este vorba oare de un (vechi) membru al mișcării zeloților? Unii cercetători susțin că în propovăduirea Sa Mântuitorul a denunțat injustiția socială. Episodul curățirii templului de comercianți (cf. Mc 11, 15-19 și //) este prezentat uneori ca simbolizând această denunțare. Iisus ar fi fost condamnat să fie răstignit pe cruce (Lc 23, 2) ca un agitator politic și răzvrătit. La toate acestea ei citează și unele afirmații ale Mântuitorului: «Să nu socotiți că am venit să aduc pace pe pământ; n-am venit să aduc pace, ci sabie» (Mt 10, 34). Însă dacă ținem seama de toate istorisirile evanghelice, vedem că Mântuitorul nu apare ca un «revoluționar» care sprijină lupta armată. El a rezistat tentației puterii politice (Mt 4, 8 - 10; In 6, 15), a cerut insistent renunțarea la violență (Lc 6, 27 ș.u.). Faptul că a fost prezentat de către iudei ca instigator al poporului împotriva autorităților romane nu înseamnă că a și fost, chiar dacă nici propovăduirea, nici faptele Sale nu erau pe placul puternicilor vremii. Nu se

poate exclude nici ipoteza că unele afirmații din sinoptici au fost influențate de comunitățile creștine din Palestina, care în anii 45 - 70 d. Hr. au trebuit să ia atitudine față de zeloții care începuseră să se răspândească în toate regiunile.

Consider că termenul *zelot* nu avea în timpul Mântuitorului sensul colectiv și politico-social pe care l-a dobândit după anul 66 d. Hr. De aceea, Simon Zelotul nu aparținea mișcării zeloților, însă era numit astfel din cauza zelului sau entuziasmului său religios. Este deci lipsită de orice temei ipoteza fantezistă potrivit căreia Mântuitorul Însuși ar fi aderat la mișcarea revoluționarilor zeloți, care nici nu exista, încă, în timpul activității Sale pământești.

Mântuitorul *n-a propovăduit violența*, iar Predica de pe Munte este o mărturie în acest sens. În timpul arestării, Iisus i-a zis ucenicului: «Întoarce sabia ta la locul ei, că toți cei care scot sabia, de sabie vor pieri» (Mt 26, 52). El Însuși în acele clipe era lipsit de orice armă, fără apărare și nu a opus rezistență. Iar ucenicii, dacă ar fi fost un grup de conspiratori politici, ar fi trebuit fără îndoială să fie arestați și ei; însă sunt lăsați în pace.

Mesajul Mântuitorului cerea renunțarea la violență: să nu răsplătești răul cu rău, să faci bine celor care te urăsc, să binecuvintezi pe cei care te blasfemiază, să te rogi pentru cei care te persecută. În acest sens Mântuitorul Hristos a fost un „revoluționar", cel mai revoluționar dintre revoluționari[420], propovăduind:

- în loc de eliminarea dușmanilor, dragoste față de ei,
- în loc de răzbunare, iertare necondiționată,
- în loc de folosirea forței, disponibilitatea de a suferi,
- în loc de incitare la ură și răzbunare, fericirea făcătorilor de pace.

Să nu existe oare o legătură între mesajul și atitudinea Mântuitorului, pe de o parte, și faptul că evreii care L-au

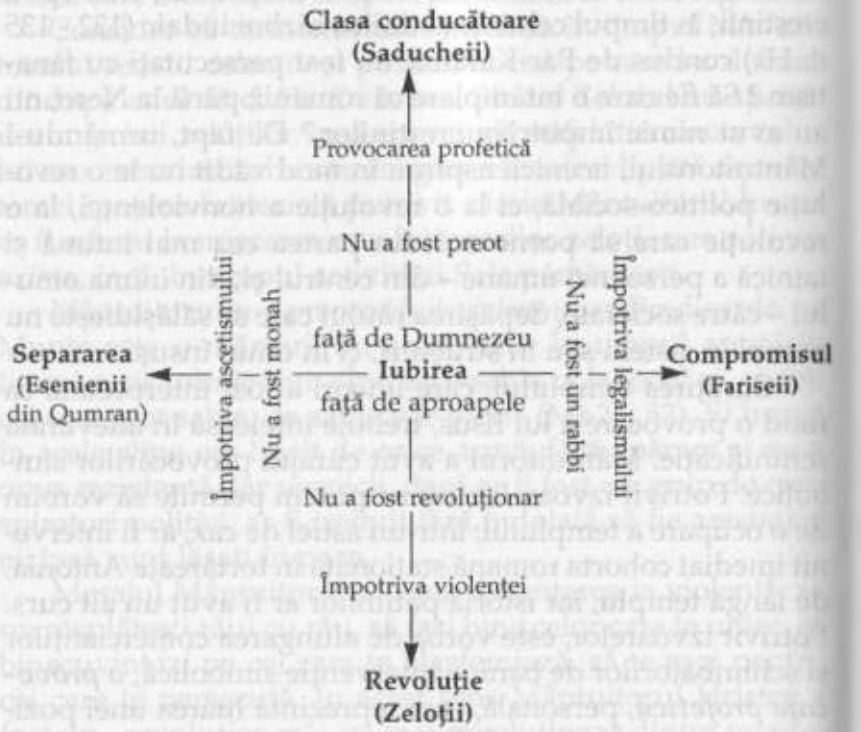
420. Cf. H. KÜNG, „Ebraismo...", p. 360 – 363.

urmat nu au făcut front comun cu revoluționarii zeloți, în timpul primului război iudaic (66 - 70 d. Hr.), pe de altă parte, ci au fugit din Ierusalim la Pella, de cealaltă parte a Iordanului? Să fie oare o întâmplare faptul că, mai apoi, creștinii, în timpul celui de al doilea război iudaic (132 - 135 d. Hr) condus de Bar-Kokhba, au fost persecutați cu fanatism? Să fie oare o întâmplare că romanii, până la Nero, nu au avut nimic împotriva creștinilor? De fapt, urmându-I Mântuitorului, ucenicii aspirau în mod vădit nu la o revoluție politico-socială, ci la o revoluție a nonviolenței, la o revoluție care să pornească din partea cea mai intimă și tainică a persoanei umane – din centrul ei, din inima omului – către societate; depășirea răului care se sălășluiește nu numai în sistem sau în structuri, ci în omul însuși.

Curățirea templului, care uneori a fost interpretată ca fiind o provocare a lui Iisus, trebuie înțeleasă în adevărata semnificație. Mântuitorul a avut curajul provocărilor simbolice. Potrivit izvoarelor, nu ne putem permite să vorbim de o ocupare a templului; într-un astfel de caz, ar fi intervenit imediat cohorta romană staționată în fortăreața Antonia, de lângă templu, iar istoria patimilor ar fi avut un alt curs. Potrivit izvoarelor, este vorba de alungarea comercianților și schimbătorilor de bani: o intervenție simbolică, ***o provocare profetică***, personală, care reprezintă luarea unei poziții demonstrative față de negustorii, ierarhia și profitorii care pângăreau sfințenia acelui loc, casă de rugăciune a lui Dumnezeu.

Mântuitorul nu poate fi considerat nici un revoluționar mesianico-sionist. El nu a invitat oamenii să nu plătească taxele: «Dați cezarului pe cele ale cezarului» este răspunsul Său, iar acesta nu este un boicot împotriva taxelor. Ceea ce înseamnă și, invers: Nu dați cezarului ceea ce-I aparține lui Dumnezeu. După cum moneda aparține cezarului, omul Îi aparține lui Dumnezeu.

Mântuitorul Iisus Hristos în sistemul de opțiuni "filosofice"din cadrul iudaismului[421]



Voința lui Dumnezeu = Binele omului = Iubire

421. Cf. H. KÜNG, „Ebraismo...", 365.

Dintre cele trei *hairéseis* tradiționale ale iudeilor, nici una nu a supraviețuit neschimbată primului război iudaic. *Saducheii* erau strâns legați de templul din Ierusalim. O dată cu distrugerea lui, în anul 70 d. Hr., aceștia au fost lipsiți de baza lor materială și spirituală, astfel încât după acest eveniment ei au ieșit din scena istoriei. Aceeași soartă au avut-o și *esenienii* de la Qumrân, care au dispărut din istorie: centrul lor a fost distrus de romani (sau de rebeli) în timpul primului războiului iudaic. Cei căsătoriți și-au desăvârșit propriile aspirații în sânul comunității creștine. *Fariseii* au reorganizat iudaismul după distrugerea Ierusalimului și au pus bazele teologiei rabinice de mai târziu.

Iudeo-creștinii care respectau încă preceptele Torei și care participau la slujbele liturgice de la sinagogă sau frecventau templul, până la distrugerea lui, deși se întruneau în locuri speciale ca să «frângă pâinea» și să ia masa în comun cu ceilalți (cf. FA 2, 42, 46 ș.u.; Lc 4, 16 ș.u.), înainte de anul 70 d. Hr erau percepuți de contemporanii lor ca o *hairéseis tōn Nazōraíōn* (cf. FA 24, 5, 14; 26, 5; 28, 22), o parte din poporul iudeu al lui Dumnezeu, caracterizat prin orientări pluraliste. Totuși pentru autorul cărții Faptele Apostolilor, creștinismul nu mai este considerat ca o grupare în sânul iudaismului, iar denumirea de „eresul Nazoreilor" este pusă numai pe buzele iudeilor.

Evangheliile canonice ni-L prezintă pe Mântuitorul Iisus Hristos ca pe o Persoană istorică trăind ca Om în secolul I, însă nu un om ca fiecare dintre noi, ci Dumnezeu–Omul, întrupat în istorie, dar mai presus de istorie. Chiar dacă astăzi bogăția informațiilor despre mediul în care a trăit Mântuitorul ne permite să avem o imagine mai completă despre realitatea în care S-a întrupat, Persoana Sa atât de tainică și atrăgătoare continuă să ne scape. Cu cât Îl căutăm mai mult și avem impresia că am ajuns să cunoaș-

tem ceva, cu atât ne dăm seama că Persoana Sa nu poate fi încadrată în tipologiile noastre omenești. Probabil că aceasta este și experiența Bisericii și a celor care au scris primele Evanghelii. Nu una, ci patru istorisiri despre viața Sa, în aparență asemănătoare și totuși diferite în înțelegerea dumnezeirii și omenității Sale. Credința în divino-umanitatea Sa îl ispitește pe fiecare cercetător să-L caute pe Iisus cel istoric, dar nu pe «Iisus din Nazaret care a devenit Dumnezeu, ci pe Fiul lui Dumnezeu care S-a făcut om»; ea devine o căutare permanentă: „Nu Te-aș fi căutat dacă nu Te-aș fi găsit!".

Concluzii

Evanghelia originii divino–umane a Mântuitorului Iisus Hristos, potrivit textelor pe care le-am analizat, constituie un model de «teologie narativă», prin care este expusă în mod sintetic credința incipientă a Bisericii primare, înainte ca aceasta să fi fost formulată în dogme la primele Sinoade ecumenice.

Istoria interpretării moderne a «Evangheliei copilăriei» ne oferă destule mărturii despre negarea autenticității lor istorice de către unii exegeți, pe motivul că evenimentele descrise abundă în prezența supranaturalului. Însă această prezență nu face decât să sublinieze valoarea lor istorică particulară, potrivit genului literar evanghelic. Evangheliile aparțin unui gen literar singular: *genul istorico–kerygmatic*, în sensul că prezintă o istorie nu numai din perspectiva trecutului, ci o istorie care vorbește prezentului și-l invită pe cititorul sau ascultătorul de azi să facă o judecată de valoare și să ia hotărârea de a deveni părtaș prin credință la manifestarea prezenței și lucrării lui Dumnezeu în lume[422].

Unii exegeți moderni, precum Klostermann, Grundmann, Bornkamm, au negat orice valoare istorică episoadelor narate în Mt 1–2 și Lc 1–2, din diferite motive: că nici Sfântul Pavel, nici alți autori ai Noului Testament nu vorbesc despre aceste evenimente, că ar fi greu de conciliat între ele... etc... Despre episoade precum uciderea pruncilor din Betleem, de pildă, istoricii vremii nu amintesc nimic. Pe de altă parte, istoria antică este plină de istorisiri despre personaje care s-au născut în mod excepțional (precum Sargon, Cirus, Romulus) și care au avut o copilărie asemenea celei a lui Iisus. Exegeții care investighează istoria biblico–iudaică află foarte multe referințe, mai ales în viața lui Moise.

422. Cf. G. SEGALLA, *Panorama letterario del Nuovo Testamento* (Brescia, ²1991), p. 48 - 49.

Părinții Bisericii știau că diferențele specifice fiecărei Evangheliі nu trebuie absorbite într-o uniformitate monotonă. Respectând «diferența», ei au căutat să le înțeleagă la un nivel mai profund și să arate «corespondența» dintre ele, convinși fiind că Duhul Sfânt Care le-a inspirat a permis și a voit aceste «diferențe».

Din punct de vedere istoric, acestea pot fi puse pe seama folosirii unor izvoare diferite, pe care fiecare evanghelist le-a preluat și redactat potrivit propriei intenții teologice. Faptul că aceste episoade «biografice» au fost elaborate în urma reflecției creștine despre Hristos Înviat nu înseamnă că trebuie să le contestăm valoarea lor istorică. Nici un istoriograf, chiar și modern, nu înregistrează mecanic niște date, ci le dă și o interpretare proprie. Indiferent de scopul redactării lor, valoarea istorică a datelor rămâne. Este evident că evangheliștii au urmărit un scop teologic. Teologia însă nu inventează evenimentele, mai degrabă le înțelege și le interpretează, după cum reiese, în cazul Evangheliilor, din referirile explicite sau implicite la Vechiul Testament. Mesajul teologic este important, după cum se vede din modul în care este folosit Vechiul Testament pentru a înțelege Persoana și misiunea lui Iisus ca Fiu al lui Dumnezeu în sens ontologic.

* * *

Scopul textelor pe care le-am analizat în această lucrare este acela de a demonstra originea divino–umană a Persoanei Mântuitorului Iisus Hristos, precum și modul în care comunitățile creștine în cadrul cărora au fost redactate aceste texte au înțeles întruparea Cuvântului în istorie. Istoria și kerygma se împletesc în aceste narațiuni pentru a proclama întruparea istorică a Cuvântului în Persoana divino–umană a lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Mântuitorul. Evanghelia originii divino–umane a Persoanei Mântuitorului Iisus Hristos se conturează pe fondul veterotestamentar și se deschide ca o fereastră spre orizontul istoriei universale.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

PERSOANA MÂNTUITORULUI IISUS HRISTOS

BRIA, I., *Iisus Hristos* (București, 1992).

MAIER, J., *Gesù Cristo e il cristianesimo nella tradizione giudaica antica* (Sbib 106; Brescia, 1994).

MANNS, F., *Gesù Figlio di Davide. Il Vangelo nel suo contesto giudaico* (Ancora, 1998).

MEIER, J., *Un Ebreo Marginale. Ripensare il Gesù storico. Le radici del problema e della persona*, vol. I -III (BTC 117; Brescia, 2001 - 2003).

POPESCU, Pr. Prof. Dr. D., *Iisus Hristos Pantocrator* (București, 2005).

REZUȘ, P., *Domnul Iisus Hristos* (București, 1994).

SANDERS, E. P., *Gesù la verità storica* (Milano, 1993).

SCHLOSSER, J., *Iisus din Nazaret* (București, 2003).

STĂNILOAE, Pr. Prof. Dr. D., *Chipul Evanghelic al lui Iisus Hristos* (Sibiu, 1991).

THEISSEN, G. – MERZ, A., *Il Gesù storico. Un Manuale* (Brescia, 1999).

VERMES, G., *Gesù l'ebreo* (Roma, 1983).

EVANGHELIA DUPĂ IOAN

COMENTARII

BROWN, R. E., *Giovanni. Commento al vangelo spirituale* (Assisi, 1979).

CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan* (București, 2000).

DUFOUR, X. L., *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni (capitoli 1 - 4)*, vol. I (Cinisello Balsamo, 1990).

FABRIS, R., *Giovanni* (Roma, 1992).

MATEOS J. - BARRETO, J., *Il Vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico* (Assisi, 1982).
MIHOC, Pr. Prof. Dr. V., *Sfânta Evanghelie de la Ioan. Introducere și comentariu*, vol. I (Sibiu, 2003).
ORIGEN, *Din Comentariul la Evanghelia după Ioan* (București, 1982).
SEGALLA, G., *Giovanni. Versione-Introduzione-Note* (Cinisello Balsamo, [8]1994).

STUDII

POTTERIE, DE LA. I., *La vérité dans Saint Jean* (Roma, 1977).
IRIGOIN, J., „La composition rythmique du Prologue de Jean (1, 1 - 18)", în *RB* 77 (1971).
STOCK, K., *Gesù il Figlio di Dio. Il messaggio di Giovanni* (Roma, 1993).

EVANGHELIA DUPĂ LUCA:

COMENTARII

BOVON, F., *L'Évangile selon Saint Luc (1, 1 - 9, 50)* (Genève, 1991).
COUSIN, H., *Il Vangelo di Luca*. Commento pastorale (Cinisello Balsamo, 1995).
CRADDOCK, F. B., *Luca* (Torino, 2002).
FITZMYER, J. A., *The Gospel according to Luke*, vol. I (New York, 1981).
GEORGE, A., *Lettura del Vangelo di Luca* (Assisi, 1989).
JOHNSON, L. T., *Il Vangelo di Luca* (Torino, 2004).
MAIER, G., *Evanghelia după Luca*. Comentariu biblic, vol. 4 -5 (Ed. Lumina lumii, 1999).
MARSHALL, H. I., *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text* (Michigan, [2]1995).
MOSETTO, F., *Lettura del Vangelo secondo Luca* (Roma, 2003).

ORIGEN, *Din Omiliile la Evanghelia după Luca* (București, 1982).
ROSSÉ, G., *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico* (Roma, [2]1995).
ZIGABEN, E., *Tâlcuire la Evanghelia după Luca*, (București, 2006).

STUDII

CASALEGNO, A., *Gesù e il tempio. Studio redazionale di Luca - Atti* (Brescia, 1984).
DE LA POTTERIE, I., ***„Keharitōménē*** en Lc 1, 28. Étude philologique", în *Bib* 68 (1987).
_____, ***„Keharitōménē*** en Lc 1, 28. Étude exégétique et théologique", în *Bib* 68 (1987).
DELEBECQUE, É., „Sur la salutation de Gabriel à Marie (Lc 1, 28)", în *Bib* 65 (1984).
ERNST, J., *Luca. Un ritratto teologico* (Brescia, 1988).
FERRARO, G., *I racconti dell' infanzia nel Vangelo di Luca* (Bologna, 1983).
FITZMYER, J. A., *Luca Teologo. Aspetti del suo insegnamento* (Brescia, 1991).
GEORGE, A., *Études sur l'oeuvre de Luc* (Paris 1986).
PUICĂ, Pr. Dr. I. M., *Evanghelia după Luca. Repere isagogice și comentariu* (cap. 1 - 2), (Iași, 2004).
STOCK, K., *Gesù la Bontà di Dio. Il messaggio di Luca* (Roma, 1991).
TALBERT, C. H., *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genere of Luke-Acts* (Montana, 1974).
VOULGARIS, CH., «The nature and significance of St. Luke's human Genealogy of Jesus Christ», în F. A. DAL PINO, - P. GIOS, - F. G. B. TROLESE, (a cura di), *San Luca Evangelista testimone della fede che unisce*. Atti del congresso internazionale Padova, 16-21 ottobre 2000, vol. I. *L'unità letteraria e teologica dell'opera di Luca (Vangelo e Atti degli apostoli)*, (Padova, 2002).

EVANGHELIA DUPĂ MATEI

COMENTARII

BOSCOLO, G., *Vangelo secondo Matteo*. Introduzione e commento (Padova, 2001).
DAVIES W. D., – ALLISON, D. C., *The Gospel according to Saint Matthew*, vol. I (Edinburgh, [1]1991).
FABRIS, R., *Matteo* (Roma, 1982).
GNILKA, J., *Il Vangelo di Matteo*. Commentario teologico del Nuovo Testamento, vol. I (Brescia, 1990).
SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Matei* (Bucureşti, 1994).

STUDII

CASALINI, N, *Libro delle origini di Gesù Cristo. Analisi letteraria e teologica di Matt 1 - 2* (Jerusalem, 1990).
CERNUDA, A. V., „La dialéctica ghennaô - tiktô en Mt 1-2", în *Bib* 55 (1974).
DIMELIS, A., „Genealogia Mîntuitorului după Sfinţii Părinţi", în *ST* 9-10 (1958).
DORIVAL, G., „«Un astre se lèvera de Jacob». L'interprétation ancienne de Nombres 24, 17", în *ASE* 13/1 (1996).
FORD, M. J., „Mary's Verginitas post Partum and Jewish Law ", în *Bib* 54 (1973).
LUZ, U., *La storia di Gesù in Matteo* (Brescia, 2002).
PAUL, A., *Il Vangelo dell'infanzia secondo Matteo* (Roma, 1986).
SEGALLA, G., *Una storia annunciata. I racconti dell'infanzia in Matteo* (Brescia, 1987).
SKA, J. - L., *Cose nuove e cose antiche (Mt 13, 52). Pagine scelte del Vangelo di Matteo* (Bologna, 2004).
STOCK, K., *Gesù annuncia la beatitudine. Il messagio di Matteo* (Roma, 1989).
WEREN, W. J. C., „The Five Women in Matthew's Genealogy", în *CBQ* 59 (1997).

PĂRINŢI ŞI SCRIITORI BISERICEŞTI

SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Trei cuvinte împotriva arienilor* (Bucureşti, 1987).
SFÂNTUL CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze* (Bucureşti, 2003).
SFÂNTUL EFREM SIRUL, *Imnele Naşterii şi Arătării Domnului* (Sibiu, 2000).
EPHREM DE NISIBE, *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron* (Paris, 1966).
EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria Bisericească* (Bucureşti, 1987).
SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cele cinci cuvântări teologice* (Bucureşti, 1993).
SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, «La Buna Vestire a Maicii Domnului», în *Omilii*, vol I (Bucureşti, 2004).
SFÂNTUL IGNATIE TEOFORUL, *Epistola către Efeseni*, XIX, în *Scrierile Părinţilor Apostolici* (Bucureşti, [2]1995).
SFÂNTUL IUSTIN MARTIRUL, *Dialogul cu iudeul Tryfon* (Bucureşti, 1980).
SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Predici la sărbători împărăteşti şi cuvântări de laudă la sfinţi* (Bucureşti, 2002).
ORIGEN, *Contra lui Celsus* (Bucureşti, 1984).
SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh* (Bucureşti, 1988).

ALTE LUCRĂRI

BALCA, Diac. Prof. Dr. N., *Istoria filosofiei antice* (Bucureşti, 1982).
BOISMARD M. - É., - LAMOUILLE, A, *Synopse des Quatre Évangiles. L'Évangile de Jean*, tome III (Paris, 1977).
BONSIRVEN, J., *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament* (Roma, 1955).
BOTTINI, C., „Gli Anni oscuri di Gesù" în *Essays* 12 (1998), p 2, http: //www 1/ofm/sbf/SBFessay. html.

BOVON, F., *Révélations et Écritures* (Genève, 1993).
BRECK, Pr. Prof. J., *Puterea Cuvântului în Biserica dreptmăritoare* (București, 1999).
_____, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii* (Cluj-Napoca, 2003).
_____, *Cum citim Sfânta Scriptură? Despre structura limbajului biblic* (Alba Iulia, 2005).
BROWN, R. E., *La nascita del Messia* (Assisi, 1981).
BROWN, R. E., - DONFRIED, K. P., - FITZMYER, J. A., - REUMANN, J., *Mary in the New Testament*, (Philadelphia 1978), [trad. it. *Maria nel Nuovo Testamento* (Assisi, 1985)].
BROWN, R. E., –FITZMYER, J. A., –MURPHY, R. E., (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary* (Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1990).
CASALINI, N, *Iniziazione al Nuovo Testamento* (Jerusalem, 2001).
CHARLESWORTH, J. H., *Gesù nel Giudaismo del Suo Tempo alla luce delle più recenti scoperte* (Torino, 1994).
COHEN, A., *Talmudul* (București, 2002).
COMAN, Pr. Prof. I. G., *Probleme de filosofie și literatură patristică* (București, 1995).
_____, *„Și cuvântul trup S-a făcut". Hristologie și mariologie patristică* (Timișoara, 1993).
CONZELMANN, H., *Le origini del cristianesimo. I risultati della critica storica* (Torino, 1987).
DE LA POTTERIE, I., «Maria» în *NDTB*.
ELLIS, E. E., *L'Antico Testamento nel primo cristianesimo* (Brescia, 1999).
FITZMYER, J. A., *Qumran. Le domande e le risposte essenziali sui Manoscritti del mar Morto* (Brescia, 1994).

GHIUȘ, ARHIMANDRIT BENEDICT., *Taina Răscumpărării în imnografia ortodoxă* (București, 1998).
GOPPELT, L., *Teologia del Nuovo Testamento. Molteplicità e unità della testimonianza apostolica di Cristo*, vol. II (Brescia, 1983).
HÜBNER, H., *Teologia biblica del Nuovo Testamento*, vol. III: *Lettera agli Ebrei, Vangeli e Apocalisse. Epilegomeni* (Brescia, 2000).
KÜNG, H., *Credo. La fede, la chiesa e l'uomo contemporaneo* (Milano, 1996).
_____, *Ebraismo* (Milano, ³1997).
IDEL, M., *Perfecțiuni către absolut. Cabala și interpretare* (Iași, 2004).
KNOCH, O., *Le grandi figure del Nuovo Testamento* (Brescia, 1995).
LAGRANGE, J. - M., *L'Évangile de Jésus - Christ* (Paris, 1929).
LAURENTIN, R., *I Vangeli dell'infanzia di Cristo. La Verità del Natale al di là dei miti. Esegesi e semiotica: storicità e teologia* (Cinisello Balsamo, 1986).
_____, *Structure et Théologie de Luc I-II* (Paris, 1957).
LEONARDI, G., *L'infanzia di Gesù nei vangeli di Matteo e di Luca* (Padova, 1975).
MANNS, F., *«Heureuse es - tu, toi qui as cru». Marie, une femme juive* (Paris, 2005).
MARGERIE, B. De, *Introduzione alla storia dell'esegesi. Padri greci e orientali* (Roma, 1983).
MARGUERAT, D., - BOURQUIN, Y., *Per leggere i racconti biblici* (Roma, 2001).
METZGER, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart, 1994).

MIHOC, Pr. Prof. Dr. V., «Cronologia vieții Mântuitorului», în idem, *Introducere în Studiul Noului Testament* (Sibiu, 2001).
_____, „Copilăria și tinerețea Mântuitorului Iisus Hristos", în Almanahul *Iisus Biruitorul* (Sibiu, 2000).
NEUSNER, J., *Il giudaismo nei primi secoli del cristianesimo* (Brescia, 1989).
NEW, D. S., *Old Testament Quotations in the Synoptic Gospels, and the Two-Document Hypothesis* (Atlanta, 1993).
NODET, É., - TAYLOR, J., *Le origini del cristianesimo* (Casale Monferrato, 2000).
PENNA, R., *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane* (Bologna ²1986).
PICCIRILLO, M., *Vangelo e archeologia. Tracce cristiane in Palestina* (Cinisello Balsamo, 1998).
PETERS, F. E., *Termenii filosofiei grecești* (București, 1993).
PIRKEI AVOT, *Sfaturile Înțelepților poporului evreu* (București, 2004).
PIXNER, B., *With Jesus in Jerusalem. His first and last days in Judea* (Rosh Pina, 1996).
_____, *Con Gesù attraverso la Galilea secondo il Quinto Vangelo* (Rosh Pina, 1997).
POPPI, A., *Sinossi dei Quattro Vangeli. Introduzione e commento II* (Padova, ⁴1994).
PREDA, C., „Josephus Flavius și așa - zisele secte iudaice", în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă* „Patriarhul Justinian" (București, 2003).
PUECH, É., „Les Manuscrits de la mer Morte et le Nouveau Testament", în E.-M. LAPERROUSAZ (ed.), *Qumrân et les Manuscrits de la mer Morte. Un cinquantenaire* (Paris, 1997).
RATZINGER, J., *Introducere în creștinism: prelegeri despre Crezul apostolic* (Iași, 2004).

REZUȘ, Pr. Prof. P., *Teologia ortodoxă contemporană* (Timișoara, 1989).
RIESNER, R., «**Nazaret**», în *Grande Enciclopedia Illustrata della Bibbia*, vol. II (Casale Monferrato, 1997).
RITT, H., «**logos**», în *DENT*.
SEGALLA, G., *Evangelo e Vangeli. Quattro evangelisti, quattro Vangeli, quattro destinatari* (Bologna, ²1994).
_____, *Panorama letterario del Nuovo Testamento* (Brescia, ²1991).
SIMONETTI, M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (Roma, 1985).
STEGEMANN, E. W., - STEGEMANN, W., *Storia sociale del cristianesimo primitivo: Gli inizi nel giudaismo e le comunità cristiane nel mondo mediterraneo* (Bologna, 1998).
STEGEMANN, H., *Gli Esseni, Qumran, Giovanni Battista e Gesù. Una monografia* (Bologna, ²1997).
STEMBERGER, G., *La religione ebraica* (Bologna, 1996).
STOCK, K., *Maria, la Madre del Signore nel Nuovo Testamento. Commento a tutti i brani che la riguardano* (Roma, 2003).
STĂNILOAE, Pr. Prof. D., *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea* (București, 1993).
_____, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II (București, 2003).
TAYLOR, J. E., „John the Baptist and the Essenes", în *Journal of Jewish Studies*, vol. XLVII (Oxford, 1996).
THIERING, B. E., *Isus Omul* (Ploiești, 2002).
TOSATO, A., *Il matrimonio nel giudaismo antico e nel Nuovo Testamento. Appunti per una storia della concezione del matrimonio* (Roma, 1976).
VANDERKAM, J. C., *Manoscritti del Mar Morto. Il dibattito recente oltre le polemiche* (Roma, 1995).

LISTA ABREVIERILOR

AA. VV.	Autori Vari
AB	Anchor Bible
AnBib	Analecta Biblica
ASE	Annali di storia dell' esegesi
Bib	Biblica
BTC	Biblioteca di Teologia Contemporanea
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
DENT	Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento
EB	Études Bibliques
FA	Faptele Apostolilor
GNT	Greek New Testament
ICC	International Critical Commentary
JSNTSS	Journal for the Study of the New Testament Supplement Series
LXX	Septuaginta
NDTB	Nuovo Dizionario di Teologia Biblica
NIGTC	The New International Greek Testament Commentary
PG	Patrologia Greacă
PL	Patrologia Latină
PIB	Pontificio Istituto Biblico
PSB	Părinți și Scriitori Bisericești
Q	Manuscrisele de la Qumran
RB	Revue Biblique
Sbib	Studi Biblici
SB	Sources Bibliques
SBLSCS	Society of Biblical Literature Septuagint and Cognate Studies
SC	Sources Chrétiennes
SP	Sacra Pagina
ST	Studii Teologice
TM	Textul Masoretic
v.	verset
vv.	versete

CUPRINS

Introducere 9

Partea I
Originea dumnezeiască a Mântuitorului Iisus Hristos și preexistența Lui ca Logos (Ioan 1, 1–18) 19
Originea și rolul prologului ioanin 19
Structura literară și tematică a textului 22
Logosul ioanin și contextul iudaismului elenistic 29
Analiza exegetică a mesajului 35

Partea II
«Evanghelia copilăriei» Mântuitorului Iisus Hristos (Matei 1–2 și Luca 1–2) 71
Introducere 71
Originea și veridicitatea istorică 78
Convergențe și divergențe între cele două versiuni (Mt 1–2 // Lc 1–2) 90

Partea III
«Evanghelia copilăriei» Mântuitorului Iisus Hristos potrivit redactării lucane (Lc 1–2) 93
Luca 1–2: Genul literar și structura textului 93
I. Vestea nașterii Sfântului Ioan Botezătorul (Lc 1, 5–25) 100
II. Vestea nașterii Mântuitorului Iisus Hristos (Lc 1, 26–38) 113
III. Întâlnirea dintre Fecioara Maria și Elisabeta (Lc 1, 39–56) 133
Excurs: Maria, Maica Domnului 146
IV. Nașterea Sfântului Ioan Botezătorul și Cântarea lui Zaharia (Lc 1, 57–80) 158
Excurs: Sfântul Ioan Botezătorul 170
V. Nașterea Mântuitorului Iisus Hristos (Lc 2, 1–20) 184
VI. Circumcizia și prezentarea la templu a Pruncului Iisus (Lc 2, 21–40) 204

Partea IV
«Evanghelia copilăriei» Mântuitorului Iisus Hristos potrivit redactării mateene (Mt 1–2) 217
Matei 1–2: Genul literar și structura textului 217
I. Originea omenească a lui Iisus Hristos, Fiul lui David și Fiul lui Avraam: Arborele genealogic (Mt 1, 1–17) 222
Paralelă între Mt 1, 1–17 = Lc 3, 23–38 244
II. Originea dumnezeiască a lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu (Emanuel) și Fiul legal al lui Iosif: Vestea nașterii (Mt 1, 18–25) 251
Excurs: Frații Domnului și pururi fecioria Mariei, Maica Domnului 273
III. Închinarea magilor (Mt 2, 1–12) 276
Excurs: Anul și data nașterii Mântuitorului 295
IV. Fuga în Egipt și uciderea pruncilor nevinovați (Mt 2, 13–18) 298
Excurs: Sfânta Familie în Egipt (Din Sinaxarul Alexandrin, ziua 24 a lui Bashons [19 mai]) 302
V. Întoarcerea din Egipt și stabilirea în Nazaret (Mt 2, 19–23) 311
Excurs: Iisus „Nazoreul" și localitatea Nazaret 314
VI. Mântuitorul Iisus Hristos la doisprezece ani la templu (Lc 2, 41–52) 320
Excurs: „Anii neștiuți" din viața Mântuitorului 329

Concluzii 365

Bibliografie selectivă 367

TABLE OF CONTENTS

Introduction 5

Part I
The Divine Origin of our Saviour Jesus Christ and His Pre-existence as Logos (John 1, 1–18) 19
The Origin and Role of the Prologue in the Gospel According to St. John 19
The Literary and Thematic Structure of the Text 22
The Logos According to St. John and the Context of the Hellenistic Judaism 29
The Exegetic Analysis of the Message 35

Part II
«The Gospel of our Saviour's Childhood» (Mathew 1–2 and Luke 1–2) 71
Introduction 71
The Historical Origin and Veracity 78
Convergences and Divergences between the Two Versions (Mt. 1–2 // Lk. 1–2) 90

Part III
«The Gospel of our Saviour's Childhood» According to St. Luke (Lk. 1–2) 93
Luke 1–2: Literary Genre and Text Structure 93
I. The Tidings of Saint John the Baptist's Nativity (Lk. 1, 5–25) 100
II. The Annunciation to the Theotokos of Our Saviour Jesus Christ's Nativity (Lk. 1, 26–38) 113
III. The Holy Virgin Mary Meeting Elisabeth (Lk. 1, 39–56) 133
Excursus: Mary, the Mother of God 146
IV. The Nativity of Saint John the Baptist and Zechariah's Song (Lk. 1, 57–80) 158
Excursus: Saint John the Baptist 170
V. The Nativity of Our Saviour Jesus Christ (Lk. 2, 1–20) 184
VI. The Circumcision and the Presentation of the Lord to the Temple (Lk. 2, 21–40) 204

Part IV
"The Gospel of our Saviour's Childhood" According
to St. Matthew (Mt. 1 - 2) 217
Matthew 1–2: Genre and Text Structure 217
I. The Historical Origin of Jesus Christ,
Son of David and Son of Abraham:
The Genealogical Tree (Mt. 1, 1–17) 222
The Concurrence of Mt. 1, 1–17 with Lk. 3, 23–38 442
II. The Divine Origin of Jesus Christ,
Son of God (Emanuel) and Legal Son of Joseph:
The Annunciation (Mt. 1, 18–25) 251
Excursus: The Lord's Brothers
and the Mary's Eternal Virginity, the Mother of God 273
III. The Worship of the Magi (Mt. 2, 1–12) 279
Excursus: The Year and Date of Our Saviour's Birth 282
IV. The Flight to Egypt and the Slaying of the Infants
(Mt. 2, 13–18) 296
Excursus: The Holy Family in Egypt
(from Alexandrine Synaxarion, the 24th day
of Bashon (May 19)) 302
V. The Return from Egypt and the Settling
in Nazareth (Mt. 2, 19–23) 311
Excursus: "the Nazarene"
and the Town of Nazareth 314
VI. The Boy Jesus in the Temple [Our Saviour
Jesus Christ in the Temple When He Was Twelve]
(Lk. 2, 41–52) 329
Excursus: "The Obscure Years" in Our Saviour's Life ... 329
Conclusions 345
Bibliography 361

Redactor: Gabriela SĂNDULESCU
Format: 16x61 x 86. Coli de tipar 23 3/4. Cd. nr. 609

TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE
Intrarea Mihai Cristea nr. 6, 040162 Bucureşti
Telefon 40/1/193; 40/1/194; Fax: 3/00/505
e-mail: tipografia.biblic@rdslink.ro;
magazin@editurapatriarhiei.ro; www.editurapatriarhiei.ro